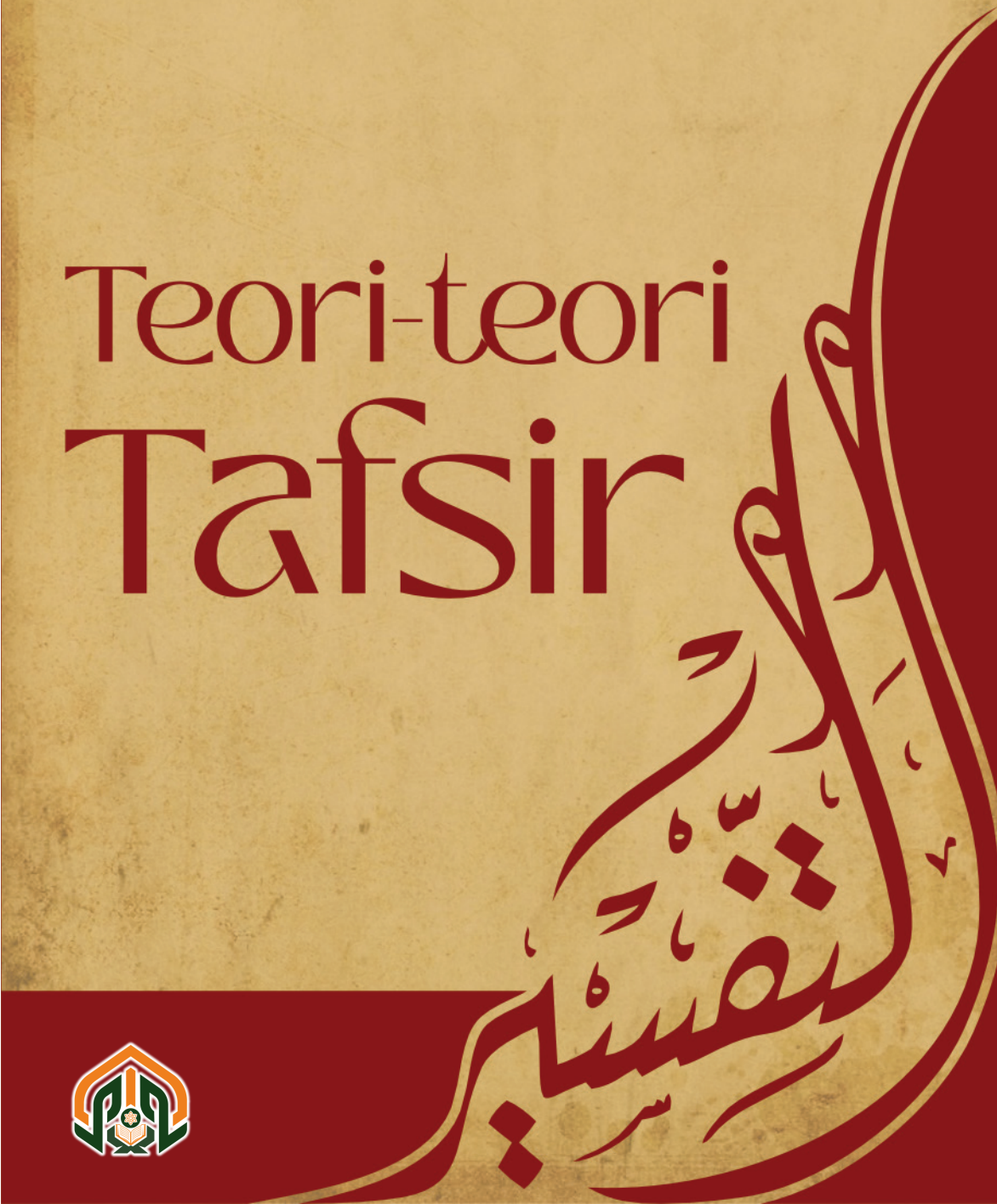
Nur Arfiyah Febriani

Teori-teori Tafsir



Universitas PTIQ Jakarta

Nur Arfiyah Febriani

pi

Teori-teori Tafsir

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta:

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (l) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

TEORI-TEORI TAFSIR

Nur Arfiyah Febriani

Publica Indonesia Utama

2024

Universitas
PTIQ Jakarta

***

Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

viii + 127 Hlm; 15,5 X 23 cm
ISBN: 978-623-8541-20-1
Cetak Pertama, Maret 2023

Teori-Teori Tafsir

Penulis : Nur Arfiyah Febriani
Penata halaman : Eka Tresna Setiawan
Desain Cover : Tim Kreatif Publica Institute

copyrights © 2024
Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang
All rights reserved

Diterbitkan oleh:
Publica Indonesia Utama, Anggota IKAPI DKI Jakarta 611/DKI/2022
18 Office Park 10th A Floor Jl. TB Simatupang No 18, Kel. Kebagusan, Kec. Pasar Minggu Kota Adm. Jakarta Selatan, Prov. DKI Jakarta
publicaindonesiautama@gmail.com

pi
Publica Institute Jakarta

KATA PENGANTAR

Teori-Teori Tafsir adalah MK/Mata Kuliah wajib konsentrasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir pada prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Program Doktor Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta dengan bobot 3 sks. Mata kuliah ini bertujuan untuk mengkritisi perkembangan kajian teoritis kontemporer yang dibaca melalui kacamata tafsir, sehingga dapat diketahui bagaimana perspektif al-Quran mengenai perkembangan kajian teoritis tersebut. Mahasiswa dilatih untuk mendalami teori-teori tafsir kontemporer yang dibahas dalam karya mufassir di Indonesia, Timur Tengah dan Barat.

Aspek-aspek yang dibahas dalam mata kuliah teori-teori tafsir meliputi permasalahan seputar teori-teori kontemporer terkait relasi gender, lingkungan, teologi dan sufisme dalam perspektif al-Qur'an. Dengan menganalisis perkembangan kajian teoritis al-Quran seputar permasalahan kontemporer, mahasiswa akan memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai perkembangan kajian teoritis al-Quran yang semakin progressif dari masa ke masa.

Mata kuliah ini dapat menginspirasi mahasiswa untuk berfikir kreatif, solutif dan inovatif dalam merespon problematika kontemporer. Dalam MK ini mahasiswa dilatih untuk memahami penafsiran al-Quran dengan mendalami 3 tujuan utama penafsiran, yaitu: *historical function* (agar dapat mengintegrasikan kajian tekstual dan kontekstual saat al-Qur'an diturunkan), *meaning function* (memahami perkembangan makna kata al-Quran, dan *implicative function* (agar dapat diungkapkan implikasi penafsiran terhadap pembaca masa kini), sebagaimana diungkap oleh Jorge J. E Gracia dalam bukunya "*A Theory of Textuality, The Logic and Epistimelogy"*.

Materi pada MK ini bersifat dinamis karena disesuaikan dengan problematika kontemporer yang sedang marak diperbincangkan dalam 5 tahun terakhir dan masih menjadi perdebatan akademis dalam berbagai disertasi dan jurnal ilmiah. Diharapkan dari MK ini,

mahasiswa dapat mengkonstruksi atau menginisiasi teori-teori baru yang terinspirasi dari ayat-ayat al-Qur'an.

Jakarta, 23 Februari, 2024

Assoc. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, MA.
(Asisten Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta)

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Halaman Balik Judul iii
Kata Pengantar v
Daftar Isi vii
Bab I
Teori Ekohumanis Teosentris: Ibadah dalam Relasi Mutual Alam dan Manusia 1
A. Definisi Ekologi 1
B. Relasi Mutual antara alam dan Manusia 11
C. Teologi: Hubungan Sistemik antara Tuhan, Alam dan Manusia . 15
D. Kesetaraan Gender dalam Konservasi Lingkungan 20
E. Rangkuman 30
F. Tugas dan Diskusi 30
Bab II
Ecosufisme Berwawasan Gender: Memahami Dimensi Spiritual dan Jiwa Universal Alam Raya dalam al-Quran 32
A. Kerusakan Lingkungan 32
B. Definisi Eko-sufisme 35
C. Relasi Gender 38
D. Relasi Gender dan Ekosufisme dan dalam al-Quran 49
E. Mehamani Dimensi Spiritual dan Jiwa Universal Alam raya: Membangun Ukhuwah Makhluqiyyah antara Manusia dan Alam Raya 58
F. Rangkuman 66
G. Tugas dan Diskusi 67
H. Daftar Pustaka 67
Bab III
***Quranic Gravity:* Relevansi Tafsir Ayat Tadwin dan Takwin tentang Ekoteologi** 73
A. Kerusakan Lingkungan dan Faktor Penyebabnya 73
B. Pengertian Quranic Gravity, Ayat Tadwin dan Takwin, Ekoteologi. 75

C. Integrasi dan Relevansi antara Tafsir Ayat Tadwin dan Takwin tentang Ekoteologi 83
D. Rangkuman 95
E. Tugas dan Diskusi 95
F. Referensi 96
Bab IV
Menakar Palosentris dan Implikasinya Terhadap Stereotipe Tafsir Patriarki: Inisiasi Model "Gender Writing" Perspektif al-Quran 100
A. Islam dan Stereotipe Agama Patriarki: Menggagas Model Gender Writing Qur'ani 100
B. Kajian Teoritis terkait Gender Writing 106
C. Kajian Teoritis tentang Gender, Feminine Writing dan Masculine Writing 110
D. Metode Penafsiran 118
E. Rangkuman 123
F. Tugas dan Diskusi 123
G. Refernsi 124

BAB I

TEORI EKOHUMANIS TEOSENTRIS: IBADAH DALAM RELASI MUTUAL ALAM DAN MANUSIA

A. Definisi Ekologi

Dalam disertasinya, Febriani mengungkap tentang makna ekologi secara etimologi dan terminologi. Febriani memulai pembahasannya dengan mengulas ungkapan menarik dari sebuah buku karangan Koesnadi Hardjasoemantri, tentang interkoneksi seluruh elemen yang ada di alam raya ini yang keseluruhannya saling mempengaruhi.[1]

Koesnadi menyatakan, segala sesuatu di dunia ini erat hubungannya satu dengan yang lain. Antara manusia dengan manusia, antara manusia dengan hewan, antara manusia dengan tumbuhan dan bahkan antara manusia dengan benda-benda mati sekalipun. Begitu pula antara hewan dengan hewan, antara hewan dengan tumbuh-tumbuhan, antara hewan dan manusia dan antara hewan dengan benda-benda mati di sekelilingnya. Akhirnya, tidak terlepas pula pengaruh mempengaruhi antara tumbuhan-tumbuhan yang satu dengan yang lainnya, antara tumbuh-tumbuhan dengan hewan, antara tumbuh-tumbuhan dengan manusia dan antara tumbuhan dengan benda mati di sekelilingnya. Pengaruh antara satu komponen dengan lain komponen ini bermacam-macam bentuk dan sifatnya. Begitu pula reaksi suatu golongan atas pengaruh dari yang lainnya juga berbeda-beda.[2]

---

1 Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, 2014), 29-40. Pembahasan dalam tema ini diambil dari meringkas beberapa sub dalam disertasi Febriani.

2 Lihat juga kajian tentang interkoneksi antar makhluk dalam alam raya yang saling mempengaruhi, di antaranya dalam: Rodrik Hanat, *Munhînât Numû al-Nabât* (Baghdâd: Wizârah al-Ta'lîm al-'Âli wa al-Baḥth al-'Ilmî Jâmi'ah Baghdâd, 1989 M/1410 H); G. A. Yarrangton, "Plant Ecology: an Univying Model"*, Journal of Ecology,* 57, 254-250 (1969); Stanley A. Rice, *Green Planet: How Plants Keep The Earth Alive* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2009); Roderick Hunti dan R.L. Colasanti, "Self-assembling Plants and Integration across Ecological

Sesuatu peristiwa yang menimpa diri seseorang dapat disimpulkan sebagai *"resultante"* berbagai pengaruh di sekitarnya. Begitu banyak pengaruh yang mendorong manusia ke dalam suatu kondisi tertentu, sehingga adalah wajar jika manusia tersebut kemudian juga berusaha untuk mengerti apakah sebenarnya yang mempengaruhi dirinya, dan sampai berapa besarkah pengaruh-pengaruh tersebut.[3]

Dari hasil penelitian tentang saling keterkaitan antar makhluk yang saling mempengaruhi inilah, kemudian lahir sebuah cabang ilmu yang disebut ekologi, sebagaimana yang kemudian diungkapkan oleh Koesnadi Harjasumantri.

Dalam bukunya Koesnadi menjelaskan bahwa, secara etimologi, kata "ekologi" berasal dari bahasa Yunani "*oicos*" (rumah tangga) dan "logos" (ilmu), yang diperkenalkan pertamakali dalam biologi oleh seorang biolog Jerman bernama Ernts Hackel (1869). Oleh sebab itu berkembanglah apa yang dinamakan "*ecology*", yakni ilmu yang mempelajari hubungan antara satu organisme dengan yang lainnya, dan antara organisme tersebut dengan lingkungannya.[4] Ekologi secara

---

Scales", *Oxford Journals, Annals of Botany* 99: 1023–1034, 2007, www.aob.oxfordjournals.org (diakses: 2 Pebruari, 2010); Gurevitch J et al., "The ecology of Plants 2nd edn", *Oxford Journals, Annals of Botany* 99: 371–374, 2007, www.aob.oxfordjournals.org (Diakses 2 Pebruari, 2010); Bill Shipley, "Comparative Plant Ecology as a Tool for Integrating Across Scales", *Oxford Journals, Annals of Botany* 99: 965–966, 2007, www.aob.oxfordjournals.org (Diakses: 2 Pebruari, 2010); Damgaard C, *Evolutionary Ecology of Plant–Plant Interactions: an Empirical Modeling Approach* (Denmark: Aarhus University Press, 2004); Annick Bertrand dan Yves Castonguay, "Plant Adaptations to Overwintering Stresses and Implications of Climate Change", *Canadian Journal of Botany;* 81, 12; (Dec 2003); Janie L Wulff, "Ecological Interactions of Marine Sponges1", *Canadian Journal of Zoology;* 84, 2; (Feb 2006), dan Michael C Quist et al., "Fish Assemblage Structure and Relations with Environmental Conditions in a Rocky Mountain Watersheed", *Canadian Journal of Zoology;* 82, 10; (Oct 2004).

3 Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994), cet. 11, 1-2.

4 Lihat: Fuad Amsyari, *Prinsip-Prinsip Masalah Pencemaran Lingkungan* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981), 11., Otto Soemarwoto, *Etika Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Jambatan, 1989), 14., dan Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 2.
Ekologi dapat juga dipahami sebagai ilmu yang mempelajari hubungan antara semua benda hidup dengan keadaan sekelilingnya. Lihat: Peter Salim, *The Cotemporary English – Indonesian Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1996), cet. VII, 581.

harfiah juga berarti ilmu tentang makhluk hidup dalam rumahnya/ ilmu tentang rumahtangga makhluk hidup.[5]

Selain Koesadi, De Bel mengemukakan tentang pengertian ekologi dengan ungkapan:"*Study of the total impact of man and other animals on the balance of nature"*. Sedangkan menurut William H. Matthews, menyatakan bahwa "*Ecology focuses in the interrelationship between living organism and their environment.* Sementara Joseph van Vleck menjelaskan bahwa "*Ecology is the study of such communities and how each species takes to meet its own needs and contributes toward meeting the need of its neighbours"*. Selain itu, menurut Otto Soemarwoto, ekologi adalah "ilmu tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan lingkungannya".[6]

Pengertian ekologi yang lebih komprehensif juga diungkapkan oleh Lipietz dengan menyatakan, adanya tiga bentuk relasi dalam ekologi, yaitu: relasi secara individu atau satu sejenis kelompok, aktifitas yang terorganisir, dan hasil dari aktifitas yang mereka kerjakan, yang pada gilirannya keseluruhannya akan saling mempengaruhi keadaan pada individual yang hidup ini dan segala aktifitasnya.[7]

Namun secara umum, ekologi juga diartikan sebagai studi tentang organisme di dalam lingkungan alamiahnya. Oleh sebab itu, ruang lingkup studi ekologi sangat luas mencakup interaksi antara organisme, populasi, komunitas, ekosistem dan ekosfer, termasuk atmosfer, hidrosfer dan litosfer.[8]

Dalam bahasa Arab, ekologi dikenal dengan istilah "*'Ilm al-Bî'ah/*علم البيئة. Secara etimologi, kata *bî'ah* diambil dari kata *fi'il* (بوأ) yang memiliki arti: tinggal, berhenti dan menetap. Bentuk isim dari kata *fi'il* ini adalah (البيئة) yang berarti rumah/tempat tinggal.[9]

Sedangkan secara terminologi "*'Ilm al-Bî'ah/*علم البيئة " adalah ilmu yang mempelajari tentang lingkungan. Mamdûḥ Ḥâmid 'Atiyyah secara ringkas menjelaskan tentang definisi dari kata "*bî'ah"* tersebut dengan ungkapan:

---

5 Robert E. Ricklefs, *Ecology* (New York: Chiron Press, 1973), 11.

6 Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 2.

7 Alain Lipietz, Cultural Geography, Political Economy and Ecology, *Europian Planning Studies* (Abingdon: Feb 1999): Vol. 7, Iss, 1; 9.

8 Alan Gilpin, (Ed), *Dictionary of Environment Terms* (Australia: University of Queensland Press, 1980), 49.

9 Lihat: Atabik Ali A. Zuhdi Muḥdar, Kamus Kontemporer Arab Indonesia, 1836.

" حَيِّزُ الْحَيَاةِ وَإِطَارِهَا"

Dari sini dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan kata البيئة adalah lingkungan hidup dan keseluruhan ekosistem yang tercakup didalamnya. Dari pengertian ini Mamduḥ Ḥamîd 'Atiyyah memformulasikan tentang konsep ekologi dengan ungkapan bahwa ekologi atau *"'ilm al-bî'ah"* adalah: ilmu yang mendalami tentang interaksi makhluk hidup dengan lingkungan sekitarnya. Namun dalam arti yang lebih spesifik dan komprehensif, 'Atiyyah menyatakan ekologi/علم البيئة adalah ilmu yang mempelajari tentang interkoneksi konstan antara manusia dan keseluruhan ekosistem yang terdapat di dalam dunia.[10]

Ekologi juga dipahami sebagai keseluruhan ekosistem tempat di mana manusia tinggal bersama makhluk lain, ekosistem ini saling terkait satu sama lain dalam melakukan aktifitas masing-masing.[11]

Dari keseluruhan pendapat para ahli mengenai ekologi di atas, menurut hemat penulis, ekologi juga dapat dipahami dalam arti: ilmu yang mempelajari tentang pola relasi mutual antar makhluk di dalam sebuah ekosistem tempat dimana ia tumbuh dan berkembang.

Sebagaimana telah diungkapkan, salah satu konsep inti dalam ekologi adalah ekosistem, yaitu suatu sistem ekologi yang terbentuk oleh hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan lingkungannya.[12]

Menurut Otto Soemarwoto, suatu sistem terdiri atas komponen-komponen-komponen yang bekerja secara teratur

---

10 Disarikan dari: Mamdûḥ Ḥâmid 'Atiyyah, *Innahum Yaqtulûn al-Bî'ah* (Cairo: Maktabah al-Usrah, 1998), 9. Lihat juga: 'Abd al-Raḥmân al-Jîrah, *al-Islam wa al-Bî'ah* (Qâhirah: Dâr al-Salâm, 2000 M/1420 H), 13; Ṣâliḥ Wahabî, *al-Insân wa al-Bî'ah wa al-Tulûth al-Bî'î* (Damshîq, Dâr al-Fikr, 2004), cet. II, 19, dan Rajâ' Waḥîd Duwaidirî, *al-Bî'ah Mafhûmihâ al-'Ilm al-Mu'âṣir wa 'Umuqihâ al-Fikrî al-Turâthî* (Damshîq: Dâr al-Fikr, 2004), cet. I, 31-32.

11 'Abdullâh Ibn 'Umar Ibn Muḥammad al-Suḥaibânî, *Aḥkâm al-Bî'ah fî Fiqh al-Islâmî* (Saudi 'Arabia: Dâr Ibn al-Jauziyyah, 2008 M/1429 H), 21-25. Buku ini adalah Disertasi yang dibuat oleh al-Suḥaibânî. Dalam buku ini, al-Suḥaibânî mengupas tentang pandangan Islam mengenai kerusakan lingkungan dalam beberapa wilayah, yaitu: lingkungan hidrologi, atmosfir, geologi, fauna dan flora. Rekomendasi yang diberikan al-Suhaibanî adalah agar manusia dapat menjalin hubungan harmonis dengan lingkungan sekitarnya.

12 Alan Gilpin, (Ed), *Dictionary of Environment Terms*, 49. Lihat juga: Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994), cet. 11, 3.

sebagai suatu kesatuan. Ekosistem terbentuk oleh komponen hidup dan tak hidup di suatu tempat yang berinteraksi membentuk suatu kesatuan yang teratur. Keteraturan itu terjadi oleh adanya arus materi dan energi yang terkendalikan oleh arus informasi antara komponen dalam ekosistem itu. Masing-masing komponen memiliki fungsi dan relung. Selama masing-masing komponen itu melakukan fungsinya dan bekerjasama dengan baik, keteraturan ekosistempun terjaga. Keteraturan ekosistem itu menunjukkan, bahwa ekosistem tersebut ada dalam suatu keseimbangan tertentu. Keseimbangan itu tidaklah bersifat statis, melainkan dinamis. Ia selalu berubah-ubah. Kadang-kadang perubahan itu besar, kadang-kadang kecil. Perubahan itu dapat terjadi secara alamiah, maupun sebagai perbuatan manusia.[13]

Sebagai contoh, dapat diambil batas ekosistem yang kecil atau besar. Sebuah akuarium, dapat disebut suatu ekosistem kecil. Hutan yang beratus hektar bisa disebut suatu ekosistem yang besar. Demikian pula seluruh bumi ini dianggap sebagai ekosistem yang besar. Dengan adanya konsep ekosistem itu, maka unsur-unsur dalam lingkungan hidup dilihat tidak secara tersendiri, melainkan secara terintegrasi sebagai komponen yang berkaitan dalam suatu sistem. Pendekatan ini disebut pendekatan ekosistem atau pendekatan *holistic*. Hubungan fungsional antara komponen yang mengikat mereka dalam kesatuan yang teratur merupakan perhatian utama dalam pendekatan ekosistem. [14]

Selanjutnya, ada dua bentuk ekosistem yang penting. *Pertama,* adalah ekosistem alamiah (*natural ecosystem*) dan yang *kedua* adalah ekosistem buatan (*artificial ecosystem*) yaitu hasil kerja manusia terhadap ekosistemnya. Di dalam ekosistem alamiah akan terdapat heterogenitas yang tinggi dari organisme hidup di sana sehingga mampu mempertahankan proses kehidupan di dalamnya dengan sendirinya. Sedangkan ekosistem buatan akan mempunyai ciri kurang keheterogenitasannya sehingga bersifat labil dan untuk membuat ekosistem tersebut tetap stabil, perlu diberikan bantuan energi dari luar yang juga harus diusahakan oleh manusianya, agar berbentuk

13 Otto Soemarwoto, *Etika Lingkungan Hidup dan*, 13-14.

14 Disarikan dari A. Qadir Gassing, "Perspektif Hukum Islam tentang Lingkungan Hidup", Disertasi di Uiniversitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (2001), 37-38.

suatu usaha "*maintenance*" atau perawatan terhadap ekosistem yang dibuat itu.[15]

Betapapun macam dan bentuk ekosistem itu, yang penting bagaimana ekosistem tersebut menjadi stabil, sehingga manusianya bisa tetap hidup dengan *teratur* dari generasi ke generasi *selama* dan *sesejahtera* mungkin. Di samping itu perlu disadari pula, bahwa manusia harus berfungsi sebagai *subyek* dari ekosistemnya, walaupun tidak boleh mengabaikan arti pentingnya menjadi kestabilan ekosistemnya sendiri. Perubahan-perubahan yang terjadi di dalam daerah lingkungan hidupnya mau tidak mau akan mempengaruhi eksistensi manusianya, karena manusia akan banyak sekali bergantung pada ekosistemnya.[16]

Leenen berpendapat bahwa, manusia adalah sebagian dari ekosistem, manusia adalah pengelola pula dari sistem tersebut. Kerusakan lingkungan adalah pengaruh sampingan dari tindakan manusia untuk mencapai suatu tujuan yang mempunyai konsekuensi terhadap lingkungan. Pencemaran lingkungan adalah akibat dari ambiguitas tindakan manusia. Manusia telah memasukkan alam dalam kehidupan budayanya, akan tetapi ia nyaris lupa, bahwa ia sendiri sekaligus merupakan bagian dari alam, di mana ia hidup. Dengan demikian manusia ternyata tidak hanya bertindak sebagai *penguasa* terhadap alam, akan tetapi sebagai *pengabdi*nya. Dengan kekuasannya atas alam ia tidak dapat melepaskan diri dari ketergantungannya kepada alam. Kehidupan manusia memuat dalam dirinya sebagian alam dan ketergantungan kepada lingkungan materiel. Dengan demikian alam memperoleh wajah manusiawi dan tidak hanya sebagai tempat pengurasan oleh homo faber. Manusia mempengaruhi alam, alam mempengaruhi manusia. Dengan demikian, alam dimasukkan dalam evolusi manusia dan sebaliknya.[17]

---

15 Lihat: Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 3-4.

16 Lihat: Fuad Amsyari, *Prinsip-Prinsip Masalah Pencemaran Lingkungan* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981), 35-44.

17 Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 3-4. Penjelasan di atas dikutip Koesnadi Harjosoemantri dari: H.J.J Leenen, *Milieuhygienerecht* (Samson: Alphen aan den Rijn, 1971), 12-13. Buku ini mengetengahkan tentang hukum kesehatan lingkungan, sebagaimana arti dari judul besar yang unik dalam buku ini.

Ungkapan Leenen ini sangat menarik karena ungkapan ini ini senada dengan konsep kekhalifahan yang diisyaratkan al-Qur'an dalam surat al-An'âm [6]: 165).[18] Demikian dengan adanya isyarat bahwa terdapat interkoneksi antara alam dan manusia yang saling membutuhkan dan mempengaruhi seperti yang tersirat dalam Q.S. Luqmân [31]: 20, Ibrâhîm [14]: 32-34, al-Naḥl [16]: 5-8 dan 10-13, dan Yâsîn [36]: 33-35.

Di dalam Yâsîn [36]: 33-35 Allah berfirman:

وَاٰيَةٌ لَّهُمُ الْاَرْضُ الْمَيْتَةُ ۖ اَحْيَيْنٰهَا وَاَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُوْنَ وَجَعَلْنَا فِيْهَا جَنّٰتٍ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ وَّفَجَّرْنَا فِيْهَا مِنَ الْعُيُوْنِ ۙ لِيَأْكُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖ ۙ وَمَا عَمِلَتْهُ اَيْدِيْهِمْ ۗ اَفَلَا يَشْكُرُوْنَ [19]

Stressing kata yang ingin disampaikan dan sangat berhubungan dengan kajian ini adalah, penggunaan kata (أحييناها) *aḥyaynâhâ/ Kami menghidupkannya* dan (أخرجنا) *akhrajnâ/Kami keluarkan*, yang Allah gunakan dalam ayat ini mengisyaratkan adanya keterlibatan selain Allah dalam hal menghidupkan bumi dan mengeluarkan tumbuh-tumbuhan. Keterlibatan manusia dalam hal ini adalah salah satu yang dimaksud.

---

18 Redaksi ayatnya adalah:

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰۤئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْ ۗ اِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ ۖ وَاِنَّهٗ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۙ

Artinya: Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-An'âm [6]: 165).

Menurut Nasaruddin Umar, maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah, disamping untuk menjadi hamba ('*abid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdi kepada Allah SWT, juga untuk menjadi khalifah di bumi (*Khalifah fi al-Arḍ*). Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), cet. II, 252.

19 Artinya: "*Dan suatu tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah bumi yang mati. Kami hidupkan bumi itu dan Kami keluarkan dari padanya biji-bijian, Maka daripadanya mereka makan. 33. dan Kami jadikan padanya kebun-kebun kurma dan anggur dan Kami pancarkan padanya beberapa mata air, 34. supaya mereka dapat Makan dari buahnya, dan dari apa yang diusahakan oleh tangan mereka. Maka Mengapakah mereka tidak bersyukur?* 35."

Selanjutnya, ada tiga makna dari kata (ما) *mâ* pada firman-Nya: (وما عملته أيديهم) *wa mâ 'amilahu aydîhim*. *Pertama*: dapat berarti *apa.* Maka kata di atas dipahami dalam arti: *dari apa yang diusahakan dari tangan mereka,* dan *kedua*, (ما) dapat juga berarti *bukan.* Sehingga ayat di atas bagaikan menyatakan: *semua itu bukanlah hasil usaha tangan mereka.* Serta yang *ketiga*, mengandung isyarat tentang perlunya memberi perhatian dan usaha sungguh-sungguh agar hasil pertanian terus bertambah dan baik sebagai akibat keterlibatan manusia dalam mengelolanya.

Penjelasan di atas memberikan pemahaman bahwa, manusia diberikan potensi oleh Allah swt dalam mengelola alam. Alam akan merespon apa yang dilakukan manusia terhadapnya. Jika yang dilakukan manusia adalah bentuk perhatian dan kasih sayang kepada alam, maka alam tentu akan merespon stimulus terebut dengan memberikan berbagai macam hasil pertanian yang terbaik bagi manusia.[20]

Oleh sebab itu, dari sini dapat dipahami bhawa keberadaan manusia sebagai subyek dari ekosistem tidak mengabsahkan dirinya sebagai dominator penguasa alam, melainkan sebagai pengatur/ pengelola lingkungan dan pengabdi bagi alam dalam usaha konservasi alam. Artinya, sebagai bagian dari ekosistem, manusia memiliki "hak dan kewajiban" untuk dapat memanfaatkan potensi alam sekaligus sebagai konservator alam. Demikian alam yang memiliki "hak" untuk dapat diberikan perlindungan dan pemeliharaan, karena tanpa ada ungkapan "kewajiban" yang ditujukan pada alam untuk memberikan manfaat kepada manusia, alam tidak akan pernah ingkar untuk selalu tunduk pada ketentuan Allah untuk memberikan manfaat kepada manusia sesuai ketentuan Allah dengan potensi dan tugas yang diberikan kepadanya, sebagaimana isyarat al-Qur'an dalam surat al-Jâthiyah [45]: 13).

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ ۗ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ [21]

20 Disarikan dari: Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* vol. 11, 537.

21 Artinya: "*dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir.* (Q.S. al-Jâthiyah [45]: 13).

Menurut Muhammad Quraish Shihab, penundukkan langit dan bumi dipahami dalam arti, semua bagian-bagian alam yang terjangkau dan berjalan atas dasar satu sistem yang pasti, kait berkait dan dalam bentuk konsisten. Allah menetapkan hal tersebut dan dari saat ke saat mengilhami manusia tentang pengetahuan fenomena alam yang dapat mereka manfaatkan untuk kemaslahatan dan kenyamanan hidup manusia.[22] Namun tentu saja, dari ayat ini juga dapat dipahami bahwa penundukkan alam raya bukan hanya untuk sebatas dimanfaatkan manusia saja, akan tetapi juga sebagai bentuk tanggung jawab manusia sebagai konservatornya.

Ironisnya, sebagaimana telah diungkap di awal bahwa pengelolaan lingkungan dalam pandangan manusia kebanyakan bersifat antroposentris, yaitu melihat permasalahannya hanya dari sudut pandang kepentingan manusia. Walaupun tumbuhan, hewan, dan unsur tak hidup diperhatikan, namun perhatian itu secara eksplisit atau implisit dihubungkan dengan kepentingan manusia. Kelangsungan hidup suatu jenis tumbuhan atau hewan misalnya, dikaitkan dengan peranan tumbuhan atau hewan itu dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia, baik materil, misalnya sebagai bahan makanan, maupun non-materil, misalnya nilai ilmiah dan estetisnya. Dapat juga tumbuhan dan hewan itu dipandang sebagai sumber daya genetis yang merupakan bank simpanan gen untuk keperluan hari depan manusia.

Oleh sebab itu, dalam mencermati isu kerusakan lingkungan yang menjadi konsen dalam penelitian ini, penting sekali membahas tentang ekologi manusia, hal ini karena manusia adalah aktor dibalik terjadinya kerusakan lingkungan. Ekologi manusia dipahami sebagai ilmu yang mempelajari hubungan timbal balik antara manusia dengan lingkungan hidupnya.[23]

Senada dengan ungkapan Gerald L Young yang menyatakan bahwa, *"Human ecology, then, is "an attempt to understand the inter-relationships between the human species and its environment"* (ekologi manusia, adalah suatu pandangan yang mencoba memahami keterkaitan antara spesies manusia dan lingkungannya).[24] Ilmu ini

22 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* vol. 13, 41.

23 Disarikan dari A. Qadir Gassing, "Perspektif Hukum Islam tentang Lingkungan Hidup", Disertasi di Uiniversitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (2001), 38.

24 Saiful Arif*, "Ekologi manusia dan kesadaran individu dalam pengelolaan*

juga diartikan sebagai ilmu yang mempelajari bagaimana ekosistem dipengaruhi dan mempengaruhi kehidupan manusia.[25] Selain itu, ekologi manusia juga berarti studi tentang interaksi antara aktifitas manusia dan kondisi alam.[26]

Hal ini perlu diketahui, karena selain ekologi manusia sebagaimana yang diungkap di atas, Koesnadi menjelaskan bahwa studi ekologi juga meliputi berbagai bidang, seperti ekologi sosial,[27] ekologi budaya,[28] ekologi fisis,[29] dan ekologi biologis.[30] Sedang secara umum, ruang lingkup ekologi manusia menurut Steiner adalah meliputi: (1) *Set of connected stuff* (sekelompok hal yang saling terkait); (2) *Integrative traits* (ciri-ciri yang integratif); (3) *Scaffolding of place and change* (Perancah tempat dan perubahan).[31]

Selanjutnya, mengingat isu kerusakan lingkungan erat kaitannya dengan pola interaksi manusia dengan alam, maka perlu dipertegas jenis ekologi apa yang akan dibahas dalam buku ini. Di dalam buku ini akan dibahas mengenai ekologi manusia dan ekologi alam secara umum.

Ekologi manusia diartikan sebagai ilmu yang mempelajari pola interaksi antara manusia dengan lingkungan sekitarnya, yaitu: interaksi sosial antara manusia dengan sesama manusia, serta interaksi manusia dengan lingkungan alam sekitarnya. Sedangkan

---

lingkungan," diakses dari: http://www.averroes.or.id/research/ekologi. Pada tanggal: 30-10-2010.

25 Muhammad Soerjani, *"*Ekologi Manusia dan Ilmu Lingkungan*",* (Makalah diajukan dalam kursus ANDAL V, Jakarta: Universitas Indonesia, 1984), 1

26 Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 2.

27 Studi terhadap relasi sosial yang berada di tempat tertentu dan dalam waktu tertentu dan yang terjadinya oleh tenaga-tenaga lingkungan yang bersifat selektif dan distributif.

28 Studi tentang hubungan timbal balik antara variabel habitat yang paling relevan dengan inti kebudayaan.

29 Studi tentang lingkungan hidup dan sumber daya alamnya.

30 Studi tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup, terutama hewan dan tumbuhan, dan lingkungannya. Lihat: Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, 2.

31 Frederick Steiner, *Human Ecology, Following Nature's Lead* (Washington-Covelo-London: Island Press, 2002). Pembahasan tentang ketiga ruang lingkup ekologi manusia di atas, memiliki relevansi dengan isyarat identitas gender dalam ekologi manusia yang penulis temukan dalam al-Qur'an, yaitu: 1) gender dalam keberpasangan secara biologis, 2) keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam dalam setiap individu manusia, dan 3) peran yang diemban manusia dalam interaksi sosialnya.

ekologi alam yang dimaksud dalam buku ini adalah ekologi dalam perspektif al-Qur'an yang dipahami dalam arti: interaksi dan interkoneksi antara seluruh makhluk di alam raya ini yang eksistensinya untuk saling memberi manfaat sesuai dengan potensi dan ketentuan yang diberikan Allah kepadanya sebagai bentuk ibadah kepada Allah swt.[32]

B. Relasi Mutual antara alam dan Manusia

Menurut Tanthawi Jauhari di dalam al-Qur'an terdapat 750 ayat yang mengindikasikan penjelasan tentang alam. Ini indikasi bahwa Allah ingin agar umat Islam juga serius didalam mengkaji tentang rahasia hikmah di balik penciptaan alam dan manfaat yang terkandung di dalamnya, sebagaimana umat Islam mendalami ilmu tentang tafsir dan hadis, fiqih dan usul fiqih, ilmu kalam serta ilmu-ilmu agama lainnya.

Karena alam sebagai makhluk ciptaan Allah sebagaimana manusia, dapat memberi informasi kepada manusia tentang rahasia ilmu yang banyak memberi manfaat bagi manusia, demikian manusia juga dapat belajar tentang keteraturan dan kesempurnaan segala ciptaan Allah lewat keindahan dan fungsi masing-masing ciptaan Allah di sekelilingnya. Selain itu, diciptakannya alam raya bertujuan agar manusia bersyukur atas segala kedahsyatan ciptaan-Nya, yang tercipta saling menyempurnakan dan memberi manfaat bagi yang lain.[33]

Senyatanya, relasi antara manusia dan alam memang kerap Allah sandingkan dalam ayat-ayat al-Qur'an, hal ini dipahami sebagai perintah Allah kepada manusia untuk mempelajari alam. Baik itu dalam menyingkap pengetahuan ilmiah tentang alam maupun cara manusia memandang esensi alam sebagai semasa makhluk Tuhan (Q.S. al-An'âm [6]: 38) yang dapat mempengaruhi pola pikir

32 Nur Arfiyah Febriani, *"Bisnis dan Etika Ekologi Berbasis Kitab Suci",* NURANI, Vol. 10, no. 2, Desember 2010. Jurnal Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang, 17.

33 Muhammad Kamil 'Abd Al-Ṣamad, *I'jâz al-'Ilmi fi al-Islâm, al-Qur'ân al-Karîm,* edisi terjemahan oleh: Alimin, dkk. (Jakarta: Akbar Media Eka Aksara, 2004), cet. V. Lihat juga tentang telah diatur sedemikian rapihnya fungsi antara makhluk ciptan Allah yang saling memberi manfaat dan melakukan tugas individu sesuai ketetapan Allah, dalam buku karangan: Agus Haryo Sudarmojo, *Menyibak Rahasia Sains Bumi dalam al-Qur'an* (Bandung: Mizania, 2008), cet. I.

dan berujung pada etika interaksi antara manusia dengan alam itu sendiri.[34]

Di dalam al-Quran Allah menjelaskan bahwa, ditundukkannya alam raya bagi manusia bukan hanya untuk dapat dinikmati segala fasilitas yang terkandung di dalamnya, melainkan sebagai sarana manusia untuk dapat belajar dan meneliti serta menjalin relasi harmonis dengan alam raya. Allah berfirman:

اَلَمۡ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمۡ مَّا فِى الۡاَرۡضِ وَالۡفُلۡكَ تَجۡرِىۡ فِى الۡبَحۡرِ بِاَمۡرِهٖ ؕ وَيُمۡسِكُ السَّمَآءَ اَنۡ تَقَعَ عَلَى الۡاَرۡضِ اِلَّا بِاِذۡنِهٖ ؕ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوۡفٌ رَّحِيۡمٌ ﴿۶۵﴾

Menurut Muhammad Quraish Shihab, kata (سخر) *sakhkhara* digunakan dalam arti menundukkan sesuatu agar dapat dimanfaatkan, padahal sesuatu itu menurut sifatnya atau keadaannya enggan tunduk, tanpa penundukan Allah. Penundukkan itu antara lain melalui pengilhaman manusia tentang sifat, ciri, bawaan sesuatu, sehingga pada akhirnya ia dapat tunduk dan dimanfaatkan manusia.[36]

Fakhru al-Râzî menjelaskan, makna dari *apa yang Allah tundukkan di bumi*, berupa berbagai makhluk ciptaan Allah untuk menunjang kehidupan manusia, seperti tumbuhan dan binatang

---

34 Disarikan dari: Ikhwân al-Ṣafâ, *Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ* (Beirût: Dâr al-Ṣâdir, 1999). Esensi anjuran Allah untuk memperhatikan alam dapat dilacak di antaranya dalam: Q.S. al-A'râf [7]: 185 dan Q.S. Âli 'Imrân [3]; 191.

35 Artinya: Apakah kamu tiada melihat bahwasanya Allah menundukkan bagimu apa yang ada di bumi dan bahtera yang berlayar di lautan dengan perintah-Nya. dan Dia menahan (benda-benda) langit jatuh ke bumi, melainkan dengan izin-Nya? Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia. (Q.S. al-Ḥajj [22]: 65).

36 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera hati, 2005), cet. IV, vol. 9, 115.
Dari ayat ini dapat dipahami bahwa sudah merupakan bentuk "kearifan Allah", bahwa Ia tidak akan mencipta sesuatu yang tidak berdasarkan manfaatnya, hal ini untuk menunjang eksistensi interaksi seluruh makhluk yang saling terkait dan membutuhkan seperti yang diungkap Kusnadi Harjosoemantri didepan. Demikian juga Allah mengatur tugas dan fungsinya masing-masing.
Manusia pasti tidak dapat membayangkan jika segala sesuatu yang ada di alam raya ini tidak menjalankan fungsinya sebagaimana yang diketahui sekarang, pasti kerusakan yang akan terjadi. Hal ini diakui dalam sains modern bahwa keteraturan alam semesta sudah disetting sedemikian rapih agar manusia dapat mempelajarinya, menikmatinya dan menggunakannya dengan sebaik-baiknya. Lihat: Ahmad Baiquni, *al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman* (Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1997).

untuk bahan makanan, kuda dan onta yang dapat dijadikan sebagai tunggangan, dan lain-lain. Bahkan lebih dari itu, berbagai makhluk yang Allah ciptakan di bumi sangat menyenangkan manusia jika manusia memandangnya. Banyak sekali manfaat yang dapat manusia nikmati dari hikmah ditundukkannya apa yang ada di bumi, bagi keberlangsungan hidup manusia.

Sedang pada firman-Nya *dan bahtera berlayar di lautan dengan perintahNya,* dipahami al-Râzî dengan bahwa Allah menentukan karakter air laut dan angin yang aktif, sehingga perahu bisa berlayar di atasnya, karena jika angin dan laut memiliki karakter diam, maka tidak akan ada aktifitas perahu layar di antara keduanya.

Selanjutnya firman Allah yang berbunyi *Dia menahan langit jatuh ke bumi melainkan dengan izin-Nya,* menurut al-Râzî Allah menyempurnakan berbagai nikmat yang disebutkan sebelumnya, dengan menahan posisi langit tetap pada posisinya sekarang, agar manusia dapat hidup nyaman di dalam dunia. [37]

Satu hal yang penulis garis bawahi dari pola interaksi antara manusia dengan makhluk Allah di muka bumi ini adalah, berbagai makhluk ciptaan Allah tersebut, senantiasa tunduk pada ketentuan Allah untuk dapat memberikan manfaat kepada manusia.

Dari sini dapat dipahami bahwa, ayat di atas mengindikasikan adanya pola relasi antara manusia dan alam. Alam yang tunduk (pasif) untuk kepentingan dinamika hidup manusia (aktif), sekaligus agar manusia juga dapat mempelajarinya, mengggunakannya dan melestarikannya. Namun al-Qur'an juga membatasi interaksi antara manusia dengan lingkungannya dengan tetap menjaga kelestariannya. Hal ini juga sebagaimana isyarat Allah dalam al-Qur'an pada surah al-Qaṣaṣ [28]: 77.

Jika manusia mulai memahami hakikat esensi alam raya ini yang sesungguhnya juga adalah sama seperti manusia, yaitu sebagai umat (Q.S. al-An'âm [6]: 38) sepantasnya manusia harus bisa bersanding harmonis dan menghormati eksistensi alam sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan darinya. Maka sebagai sesama umat, manusia diwajibkan berbuat baik sebagaimana Allah berbuat baik kepada manusia (Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 77). Rasulullah juga bersabda:

37 Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghaib,* juz. XII, 63-64.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ ثِنْتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَ وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ [38]

Dari hadis di atas dapat dipahami bahwa, Allah menetapkan kebaikan atas segala sesuatu. Oleh sebab itu, manusia juga diperintahkan berbuat baik kepada semua makhluk yang berada dalam ekosistem alam raya ini, karena itu adalah hak yang diberikan Allah kepada setiap makhlukNya. Dalam ekologi berarti, manusia diperintahkan untuk memiliki etika sosial yang baik kepada sesama manusia maupun kepada makhluk ciptaan Allah yang lain. Interaksi harmonis antara manusia dengan alam raya, akan menghasilkan pula reaksi positif dari alam raya terhadap manusia. Melanggar etika dalam "*ukhuwah makhluqiyyah*",[39] berarti menstimulus alam agar melanggar fungsinya pula bagi manusia, sebagaimana hal yang telah dipahami dari ayat dalam surat al-Ḥajj [22]: 65 pada pembahasan di atas.

---

38 Abû Bakar Ibn Abî Shaibah menceritakan kepada kami, Isma'îl Ibn 'Ulayyah menceritakan kepada kami dari Khâlid al-Ḥadhdhâ', dari Abî Qilâbah dari Abî Ash'ath dari Shaddâd Ibn 'Aus, dari Rasûlullah saw ia bersabda: sesungguhnya Allah menetapkan kebaikan atas segala sesuatu, maka jika engkau menyembelih, maka sembelihlah dengan cara yang baik, dan hendaklah kamu menajamkan pisau dan menyenangkan hewan sembelihan sebelum disembelih.
Hadis riwayat Imâm Muslim, CD Room: Mausû'ah al-Hadîth al-Sharîf, Kitab: *al-Ṣayd wa al-Dhabâ'ih mâ Yu'kal min al-Ḥayawân,* Bab: *al-Amr bi Iḥsân al-Dhabhi wa al-Qatl wa Tâḥdîd al-Shafarah,* hadis no. 3615. Lihat juga dalam hadis riwayat: Imâm Tirmidhî, kitab: *al-Diyât 'an Rasûlillâh,* hadis no: 1329, Imâm Nasâ'î, kitab: *al-Ḍahâya*, no: 4329. Imâm Dâud, Kitab: *al-Ḍahâya,* no: 2432. Imâm Ibnu Mâjah, kitab: *al-Dhabâ'ih,* no: 3161. Imâm Aḥmad, Kitab: *Musnad al-Shâmiyyîn,* no: 16506, dan Imâm al-Dârimî, kitab: al-*Aḍahî,* no: 1888.

39 Istilah"*ukhuwah makhlûqiyyah"* ini digunakan Nasaruddin Umar dalam tulisannya dengan judul: Meresapi Makna Silaturahmi, Majalah ALIF, 31 Oktober 2009. Bandingkan dengan: Riyâḍ al-Jabbân, *al-Tarbiyyah al-Bî'ah Mushkilât wa Ḥulûl* (Beirût: Dâr al-Fikr al-Mu'âṣir, 2000 M/1421 H), 43. Jabban menggunakan istilah: *akhlâq istimrâriyyah,* yaitu etika manusia terhadap lingkungan sebagai bagian dari dirinya.

C. Teologi: Hubungan Sistemik antara Tuhan, Alam dan Manusia

Dalam Islam, ilmu kalam/teologi adalah ilmu yang berbicara tentang prinsip-prinsip agama (*Uṣûl al-Dîn*) yang berkenaan dengan sistem kepercayaan agama (iman), yang tujuannya adalah untuk mempertahankan keyakinan agama (iman) dengan argumen-argumen yang bisa diterima akal manusia (rasional).[40]

Urgensi ilmu ini sebagaimana yang dikatakan Hasan Hanafi bahwa ilmu kalam/teologi dianggap sebagai ilmu yang paling fundamental dalam tradisi Islam. Hanya saja, teologi Islam yang ada sudah kurang memadai. Oleh karena itu, harus dilakukan rekonstruksi teologis sesuai dengan perspektif dan standard modernitas. Dalam kepentingan ini, ia mengajukan ide baru yaitu neo kalam[41] yang disebut juga sebagai teologi kontemporer. Karena, teologi Islam bukan saja berisi tentang ideologi doktrinal sebagaimana yang dijabarkan dalam teologi Islam klasik[42] maupun modern. Teologi Islam kontemporer juga berisi tentang revolusi ideologis guna menyikapi permasalahan dan tantangan modernitas. Teologi Islam kontemporer adalah merupakan teologi kreatif produktif dari dinamika teologis Islam.[43]

Dari perkembangan pemikiran tersebut, muncul kajian baru dalam ilmu kalam yang berhubungan dengan ekologi, yang disebut dengan teologi lingkungan Islam/ekoteologi.[44] Ilmu ini didefinisikan

---

40 Mulyadi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: Baitul Ihsan, 2006), 131-132.

41 A. Luthfi al-Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, *Jurnal Paramadina"*, vol. I, no. 1, Juli-Desember, 1998, 74.

42 Ajaran pokok dalam teologi Islam klasik baik yang dikembangkan oleh teolog islam rasional maupun teolog Islam tradisional berkisar tentang Tauhid, kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia, peran akal dan wahyu, ruh, alam semesta, pelaku dosa besar dan sebagainya. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Analisa Sejarah dan Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), cet. IV.

43 Mujiono, "Teologi Lingkungan", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta", 2001 M, 34-36.

44 Kajian teologi lingkungan, Mula-mula dilakukan oleh teolog Kristen JB. Banawiratma Sj dan J Muller Sj. Yang memperkenalkan teologi lingkungan dalam salah satu pasal dari bukunya yang berjudul "Bertologi Sosial Lintas Ilmu". Mereka mengatakan inti teologi lingkungan Kristen adalah percaya bahwa "Manusia adalah sebagai citra Allah." Hal ini didasarkan pada Firman Allah yang tertuang dalam kitab kejadian 1:27 yang menyatakan bahwa "Allah menciptakan manusia menurut citra-Nya". Lihat: JB. Banawiratma Sj dan J Muller, *Berteologi Sosial Lintas Ilmu* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), cet. I, 214-217. Lihat juga Mujiono, Teologi Lingkungan, 30-31.

dengan konsep keyakinan agama yang berkaitan dengan persoalan dan permasalahan lingkungan yang didasarkan pada ajaran agama Islam.[45] Menurut Mujiono, rumusan teologi lingkungan dapat digunakan sebagai panduan teologis berwawasan lingkungan dalam pengelolaan sumberdaya alam dan lingkungan. [46] Konsep teologi lingkungan yang ditawarkan adalah konsep ekoreligi Islam yang dapat menjadi salah satu satu tawaran antisipatif ekologis spiritual religius Islami.[47]

Dari sini dapat dipahami, gambaran hubungan harmonis antara Tuhan, alam dan manusia dari konsep ekoteologi di atas menjelaskan tentang adanya hubungan sistemik antara Tuhan, alam dan manusia dalam teologi lingkungan Islam.[48] Hubungan antara Tuhan, alam dan manusia mengacu pada hubungan struktural, yaitu Tuhan sebagai

45 Lihat: Mujiono, "Teologi Lingkungan", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001 M, ix-xii.

46 Mujiono membuat rumusan prinsip dasar teologi lingkungan Islam atau *the principle of Islamic echoteology* dengan pokok-pokok teologis antara lain:

1. Hakikat orang beriman adalah, orang yang percaya bahwa Allah adalah pencipta pertama lingkungan dan pemilik lingkungan tanpa bermilik serta pemelihara terbaik lingkungan. Mereka juga percaya kepada *metasosial system*, bahwa manusia adalah makhluk paling bertanggung jawab dalam pelestarian lingkungan. Baik tanggung jawab secara ekologis maupun secara spiritual religious. Sebab, *niche* ekologis manusia adalah *mandataris ilahi,* sebagai pelestari lingkungan aktual.
2. Rukun iman pembangunan ada tiga: percaya bahwa pembangunan merupakan keniscayaan dan manusia adalah makhluk pembangunan, serta pembangunan hakiki adalah pembangunan berkesinambungan dan berkelanjutan.
3. Peduli lingkungan sebagian dari iman, maka tidak sempurna iman seseorang jika tidak peduli lingkungan. Oleh sebab itu, jangan sekali-kali mengaku dirinya insan beriman jika tidak peduli lingkungan.
4. Merusak lingkungan adalah kufur ekologis, sebab merusak lingkungan adalah perilaku *syaitaniac*. Oleh karena itu merusak lingkungan termasuk salah satu perilaku dosa besar, maka jauhilah.
5. Energi itu terbatas, oleh sebab itu hemat energi adalah sebagian dari iman. Janganlah mengaku dirinya sebagai insan beriman jika tidak hemat energi. Sedangkan boros energi adalah sebagian dari kufur ekologis. Maka hindarilah pemborosan energi. Lihat: Mujiono, "Teologi Lingkungan", x-xii.

47 Disarikan dari: Mujiono, Teologi Lingkungan, 341.

48 Dalam agama Kristen juga terdapat ajaran tentang konsep interaksi manusia dengan Tuhan dan lingkungan, lihat: William Greenway, "A New Climate for Theology: God, The World, and Global Warming/Ecologies of Grace: Environmenal Ethics and Christian Ecology," *Interpretation*, (Richmond: January 2010): Vol. 64, 1, 82.

pencipta manusia dan alam raya dan Tuhan sebagai pemilik manusia serta alam raya serta hubungan fungsional Tuhan sebagai pemelihara manusia dan alam raya, seperti yang diisyaratkan dalam Q.S. al-'Ankabût [29]: 61:

وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ فَاَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ ﴿٦١﴾ [49]

Ayat di atas, menjelaskan bahwa Allah adalah satu-satunya pencipta langit dan bumi dan yang menundukkan matahari dan bulan, tidak ada keraguan di dalamnya. Dengan konsep iman dalam teologi Islam ini, manusia akan menjadikan Allah sebagai satu-satunya Tuhan yang disembah. Keimanan manusia ini, mendeskripsikan jiwa manusia yang murni.[50]

Demikian, urgensitas antara Islam dan Iman seseorang dalam kajian ekoteologi Islam yang menjadi pondasi awal terbentuknya manusia yang konsisten di dalam melaksanakan ajaran agama, termasuk dalam pemahaman seputar alam raya yang diciptakan Tuhan sebagai sarana para makhlukNya untuk hidup harmonis bersama dan saling memberikan manfaat.

Jika ini yang dipahami oleh umat manusia, maka manusia akan dapat memperlakukan alam lingkungannya dengan lebih bijak. Manusia tetap dapat menggunakan sumber daya alam baik yang *renewable* dan *non renewable*, tetapi dengan *grand planning* yang dapat dipertanggungjawabkan baik kepada Tuhan maupun kepada sesama manusia. Ada anak cucu yang juga harus dipikirkan kelangsungan hidupnya sepeninggal manusia kelak setelah wafatnya. Kebijakan manusia inilah yang pada gilirannya, akan dapat menciptakan kehidupan yang bahagia dan ketentraman bagi manusia dan alam itu sendiri. Tidak cukup menyelesaikan masalah kerusakan hanya dengan mengandalkan teknologi, tapi harus dimulai dari pola pikir dan aksi yang terintegrasi antara ajaran agama dan sains. [51]

---

49 Artinya: "dan Sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?" tentu mereka akan menjawab: "Allah", Maka betapakah mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar)". (Q.S. al-'Ankabût [29]: 61).

50 Disarkan dari: Hamka, *Tafsir al-Azhar,* juz. XXI-XXII, 23-24.

51 Senada dengan pendapat penulis, Arne Naess salah seorang penganjur ekosentrisme dan *deep ecology* menyatakan bahwa krisis lingkungan yang terjadi

Dari perdebatan seputar teologi lingkungan di atas, jelas didapati adanya relasi ekologi dengan ilmu kalam/teologi. Karena dari pemahaman seseorang akan teologi lingkungan akan sangat mempengaruhi pada pola fikir manusia terhadap alam lingkungan yang akan berpengaruh pula pada etika ekologinya. Dalam teologi Islam, kepercayaan seseorang bahwa alam adalah sebagai bentuk manifestasi citra Tuhan, akan berimplikasi pada etika orang tersebut dalam menghormati alam. Sikap menghormati alam ini, menjadi awal dari perlakuan dan penggunaan akses alam yang beretika.[52]

Menurut Febriani, dari beberapa pembahasan di atas dapat dipahami bahwa, kesadaran teologis tentang ketauhidan, akan membawa manusia senantiasa ber*taqarrub* (mendekatkan diri) kepada-Nya. Manusia akan menyadari keterbatasannya, dan menyadari bahwa kehidupan di dunia hanya bersifat sementara (*fana*). Ada tujuan tertinggi dari proses dinamika kehidupan dunia, yaitu kehidupan yang kekal di akhirat kelak. Kesadaran teologis ini akan membawa dampak positif terhadap kesadaran ekoteologi.[53]

---

dewasa ini hanya bisa diatasi dengan merubah secara fundamental dan radikal cara pandang dan perilaku manusia terhadap alam lingkungannya.
Tindakan praktis dan teknis penyelamatan lingkungan dengan hanya mengandalkan bantuan sains dan teknologi ternyata bukan merupakan solusi yang tepat, yang dibutuhkan adalah perubahan perilaku dan gaya hidup yang bukan hanya orang perorang, akan tetapi harus menjadi semacam budaya masyarakat secara luas. Dengan kata lain dibutuhkan perubahan pemahaman baru tentang hubungan antara manusia dengan alam lingkungannya yang akan bisa melandasi perilaku manusia terhadap alam. Lihat: Arne Naess, *The Deep Ecology Movement; Some Philosophical Aspect* dalam Session G. (ed). *Deep Ecology for 21th Century* (Boston: t.p, 1995).

52 Namun demikian, perlu disadari bahwa, niat dan pengetahuan tanpa aplikasi nyata adalah suatu hal yang sia-sia. Al-Qur'an memotivasi umat Islam agar selalu berusaha melakukan yang terbaik dalam hidupnya (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 104). Barulah kemudian setelah itu, umat Islam dapat menjadi umat yang terbaik (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 110). Ungkapan ayat yang mengandung munasabah di antara ayat ini, mengajarkan tentang proses yang harus dijalani umat Islam menuju kesuksesan hidup di dunia dan akhirat. Oleh sebab itu, usaha manusia sekecil apapun dalam kebaikan dan keburukan akan mendapat balasan (Q.S. Âli 'Imrân [3]:195).

53 Selain itu menurut Maria Jaoudi, ketauhidan adalah kepercayaan pada kesatuan dalam kehidupan. Maria menggunkan istilah *God-centered-ecology* yang dimulai dengan dan percaya kepada Tuhan. Tanpa ini dalam kehidupan seseorang menurut tradisi sufi dan saintis Kristen, akan membuat seseorang kehilangan esensinya dengan sumber hidup (Tuhan) dan makhluk ciptaanNya. Gejala ini dapat disaksikan manakala manusia yang sangat konsen terhadap isu seputar

Artinya, relasi harmonis antara manusia dengan Allah sebagai pencipta alam raya ini, akan membuat manusia menyadari hakikat alam raya dan menghargai eksistensi alam raya sebagai sesama makhluk ciptaan Allah. Hal ini akan membawa efek positif berupa rekonstruksi paradigma manusia terhadap alam yang selama ini cenderung antroposentris kepada paradigma yang penulis sebut dengan ekohumanis teosentris.[54] Paradigma ini akan memberikan kesadaran kepada manusia akan pentingnya merefleksikan hubungan yang harmonis dengan dirinya sendiri, kepada sesama manusia, kepada segenap makhluk Allah di alam raya ini dan kepada Allah SWT.

---

lingkungan, tapi menjadi lemah dan lelah secara emosional dan spiritual, saat mereka tidak memiliki keteguhan dalam dirinya, yaitu ketauhidan itu sendiri. Disarikan dan dielaborasi dari: Maria Jaoudi, *Christian and Islamic Spirituality Sharing a* Journey (New York: Paulist Press, 1993), 74.

54 Istilah "**ekohumanis teosentris**" ini penulis gunakan, untuk "membedakan" paradigma etika lingkungan dalam perspektif Islam, yang berlandaskan tauhid. Hal ini tentu berbeda dengan etika lingkungan dalam perspektif agama lain, yang jelas berbeda dari segi keimanan dan tauhid itu sendiri. Etika lingkungan yang dibaca dari susut pandang agama lain, biasanya menggunakan istilah: *deep ecology* (Naess dan Berry, 1995)*, spiritual ecology* (Merchant, 2002), *ecological spirituality* (Gullick 1991), *greening religion* (Warner), *green spirituality* (Rosmani, 2004).

Hal ini penulis introdusir dari ungkapan Kautsar Azhari Noer yang menyimpulkan pendapat Ibn 'Arabi tentang konsep manusia sempurna. Kautsar menyatakan bahwa: Manusia sempurna adalah lokus penampakkan diri Tuhan yang paling sempurna. Manusia sempurna menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara **sempurna dan seimbang.** Manusia sempurna selalu pasrah, tunduk, dan taat kepada Tuhan. Kesempurnaan dapat dicapai manusia karena ia diciptakan Tuhan menurut gambar-Nya, yang ada dalam potensialitas. Kesempurnaan akan terwujud dalam diri manusia pada tingkat individual atau historis, apabila ia mampu mengubah gambar Tuhan dalam potensialitas yang telah ada dalam dirinya menjadi gambar Tuhan dalam aktualitas. Meskipun mencapai kesempurnaan, Manusia Sempurna tetap milik Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Dengan alasan doktrin ini, doktrin Ibn 'Arabi tentang manusia tidak dapat disebut "humanisme antroposentris," tetapi lebih tepat disebut "**humanisme teosentris.** Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: PT. SERAMBI ILMU SEMESTA, 2002), cet. I,143-145.

Istilah senada juga digunakan dalam tradisi sufi. Dalam ekosufisme terdapat proses yang dinamis pada diri manusia yang bercorak integratif, yakni humanistik teosentris (*al-insâni al-Rabbânî*). Dinamika diri bergeser dari zona yang berpusat pada diri (egoistik) ke wilayah zona bersama (komunalistik), yakni kebersamaan secara ilahiyah, insaniyah dan alamiyah. Lihat: Suwito NS, Eko-Sufisme Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aoliya' Jogjakarta (Jogjakarta: Buku Litera, 2011).

D. Kesetaraan Gender dalam Konservasi Lingkungan

Patricia L Howard,[55] Alan Rudy,[56] Jesse Goldstein,[57] Wendy Lynne Lee,[58] Anne Statham,[59] dan Nancy Brumback,[60] adalah segelintir dari para tokoh yang memandang pentingnya membangun usaha koperatif antara para ahli dari berbagai macam disiplin ilmu, ahli ekonomi, politik dan managemen, serta para ahli lingkungan untuk merangkul perempuan dan memperkokoh relasi gender dalam usaha konservasi lingkungan.

Bahkan para ahli di atas memandang, usaha koperatif antara laki-laki dan perempuan yang memiliki keahlian di bidang masing-masing, menjadi suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan jika ingin berhasil dalam usaha konservasi lingkungan. Kerusakan lingkungan akhirnya semakin menyadarkan akan keniscayaan terwujudnya kesetaraan gender. Baik laki-laki dan perempuan sama-sama mengakui kekurangan dan kebutuhannya kepada lawan jenisnya untuk merajut kebersamaan dalam mengentaskan permasalahan kerusakan lingkungan secara global.

Dalam Islam peranan sosial seseorang tidak dibedakan berdasarkan perbedaan jenis kelamin. Oleh sebab itu para tokoh seperti Quraish Shihab, Nasaruddin Umar, Musdah Mulia[61] dan Zaitunah Subhan[62] menyatakan, laki-laki dan perempuan memiliki andil dan potensi yang sama dalam interaksi sosialnya. Pembagian

---

55 Patricia L Howard (ed.), *Woman and Plants "Gender Relations in Biodiversity Management and Conservation* (New York: Zed Books, 2003).

56 Alan Rudy, On the Ecofeminist Editorial: "Moving to an Embodied Materialism", *Capitalism, Nature, Socialism.* Santa Cruz: Dec 2006. Vol. 17, Iss. 4.

57 Jesse Goldstein, "Ecofeminism in Theory and Praxis", *Capitalism, Nature, Socialism.* Santa Cruz: Dec 2006. Vol. 17, Iss. 4.

58 Wendy Lynne Lee, "On Ecology and Aesthetic Experience: A Feminist Theory of Value and Praxis", *Ethics and the Environment.* Greenwich: Spring 2006. Vol. 11, Iss. 1.

59 Anne Statham, "Environmental Awarness and Feminist Progress", *NWSA Journal.* Bloomington: Summer 2000. Vol. 12, Iss. 2.

60 Nancy Brumback, "Feminism and Ecology/Ecology Politics: Ecofeminists and the Green", *Capitalism, Nature, Socialism.* Santa Cruz: Dec 1999. Vol. 10, Iss. 4.

61 Lihat: Siti Musdah Mulia, dkk, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* (Jakarta: LKAJ, 2003), cet. II. Lihat juga: Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), cet. I.

62 Lihat: Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta: el-KAHFI, 2008), cet. I.

peran dapat didiskusikan, sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi tertentu di suatu tempat, laki-laki dan perempuan dapat berbagi peran yang saling menyenangkan dan menguntungkan.

Demikian Simone de Beauvoir, yang tidak sepakat dengan pemisahan peran sosial bagi laki-laki dan perempuan berdasarkan perbedaan jenis kelamin. Simone mengajak kaum perempuan untuk membebaskan diri dari belenggu mitos dan sterotip yang membudaya seputar potensi dan fungsi perempuan di masyarakat. Ketimpangan peran sosial bagi perempuan, menurutnya menyisakan pula berbagai dampak negatif dalam kehidupan, salah satunya isu kerusakan lingkungan.[63]

Oleh sebab itu, demi tercapainya misi konservasi lingkungan, laki-laki dan perempuan seharusnya dapat menjalin usaha konservasi lingkungan secara koperatif dan harmonis, sebagaimana keduanya diciptakan untuk saling melengkapi, menyayangi, mencintai, memberi ketenangan dan kebahagiaan untuk satu sama lain (Q.S. al-Rûm [30]: 21.

Semangat egaliter yang diusung al-Qur'an, membawa umatnya untuk mengoptimalkan potensi akal (intelektual) dan hati (emosional) yang dianugerahkan Allah kepadanya. Al-Qur'an tidak memandang perbedaan laki-laki dan perempuan sebagai dua jenis manusia yang memiliki potensi akal dan hati yang lebih antara yang satu dengan yang lain. Sebagaimana diungkapkan Febriani bahwa di dalam al-Qur'an terdapat isyarat keseimbangan potensi tersebut di dalam diri manusia. Ini yang menjadikan manusia memiliki potensi dan kesempatan yang sama dalam menunjang eksistensi dan meraih prestasi dalam kehidupan mereka.[64]

Hal ini bertolak belakang dengan pendapat ahli biologi seperti Unger. Menurutnya, terdapat distingsi akibat perbedaan faktor biologis bagi laki-laki dan perempuan terhadap potensi keduanya. Perempuan dinilai lebih emosional sedang laki-laki lebih potensial dalam intelektualnya. Padahal sterotip bagi perempuan ini sebagaimana dikutip dari pendapat Mary Wollstonecraft,

63 Lihat: Simone de Beauvoir, *The Second Sex, Book One: Fact and Myths* (New York: Vintage, 1989). Lihat juga buku karangan Simone dalam edisi terjemahan: Simone de Beauvoir, *Second Sex Fakta dan Mitos*, terj. Toni B Febriantono (Surabaya: Pustaka Promethea, 2003), cet. I

64 Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender,* 158-162.

disebabkan perempuan terlanjur dididik menjadi makhluk emosi daripada rasio.[65]

Ironisnya, ketimpangan pembagian potensi yang kurang menguntungkan bagi perempuan yang telah membudaya seperti versi Unger ini, mengakibatkan perempuan dinilai hanya layak berperan dalam ruang domestik. Hal ini masih ditambah dengan pemahaman yang kurang obyektif kebanyakan masyarakat tentang ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang masih memahaminya secara tekstual.

Sebaliknya, dalam isu kerusakan ekologi dan hubungannya dengan ketimpangan gender yang di alami perempuan dalam 4 (empat) dekade ini,[66] menyebabkan potensi intelektual laki-laki yang membuat mereka dinilai bersikap ambisius dan otoriter, sering dikatakan sebagai biang keladi rusaknya tatanan alami alam. Perempuanpun merasa lebih potensial dalam menyembuhkan gejala penyakit yang dialami bumi.[67]

Dari berbagai perbenturan pemikiran di atas, bermunculan diskursus seputar ekologi dan kaitannya dengan cabang ilmu yang lain, para ahli berusaha mencari solusi kerusakan alam berdasarkan keahlian masing-masing. Namun solusi tersebut masih tersaji secara terpisah, oleh sebab itu buku ini mencoba menyusun puzel yang masih terpisah tersebut untuk dapat disajikan dalam kesatuan yang utuh.

Menariknya, aktifis gender memunculkan aliran baru yang mereka beri nama ekofeminis. Aliran ini lahir dari keprihatinan mereka terhadap isu kerusakan lingkungan yang mereka anggap memiliki korelasi dengan perlakuan diskriminatif yang dialami kaum

65 Karena masalah bias gender dalam masyarakat berawal dari akses pendidikan yang tidak rata antara laki-laki dan perempuan, oleh sebab itu menurut Mary, dunia pendidikan seharusnya mampu memberikan akses dan perlakuan yang sama, sehingga dapat menjadikan perempuan berdaya, tidak lagi dibawah otoritas laki-laki. Lihat: Mary Wollstonecraft, *Women's Realities, Womens Choice* (New York: Oxford University Press, 1995).

66 Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Chris J. Cuamo, yang menyatakan bahwa: "*Feminist writers and activists began explicitly articulating abstract analyses and practical politics that paid close attention to the similarities and connection between patriarchal mistreatment of woman and the mistreatment of nature in the 1970*." Lihat: Chris J. Cuamo, *Feminism and Ecological Communities an Ethic of Flourishing* (New York: Rotledge, 1998), 23.

67 Lihat: Jean Shinoda Bolen, *Crossing To Avalon*.

perempuan.[68] Aliran ekofeminis ini terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu: ekofeminis radikal,[69] liberal[70] dan sosial.[71]

---

68 Lihat: Mercedes Canas, *In Us Life Grows an Ecofeminist Point of View,* dalam: *Woman Healing Earth Third Women on Ecology, Feminism and Religion,* edited by: Rosemary Radford Ruether (USA: SCM Press Ltd, 1996), cet. I, 27.

69 Ciri has dari gerakan ekofeminis radikal adalah mengkritik dan menolak segala bentuk dominasi laki-laki atas perempuan dalam berbagai bidang. Bagi ekofeminis radikal, budaya patriarki harus dihapuskan karena budaya inilah yang menjadi penyebab utama keterbatasan bagi perempuan, meskipun ada upaya pemerintah dalam membuat kebijakan pemberdayaan perempuan, sebagai upaya improvisasi posisi perempuan dalam berbagai lini dalam kehidupannya. Lihat: Betty Plewes dan Ricky Stuart, *Women and Development Revisited: The Case for a Gender and Development Approach* (Toronto: Between The Lines, 1991), 107-132.

Starhawk seorang tokoh ekofeminis radikal mengungkapkan, aliansi perempuan dengan alam dikarenakan perempuan memiliki kapabilitas reproduksi, kualitas emosi, dan aktifitas yang berhubungan dengan pemeliharaan, predikat ini nyaris mengisolasi perempuan untuk hanya beraktifitas pada bidang yang berkaitan dengan tiga hal tersebut. Lihat: Starhawk, *Truth or Dare* (New York: Harper and Row, 1987), 1.

Tokoh lainnya seperti Ynesta King menganggap sterotip perempuan yang selalu dalam dominasi laki-laki, menyatakan adanya "dual subordinasi" antara perempuan dan alam sebagai korban dari budaya patriarki. Laki-laki sering menjadikan alibi reproduksi perempuan menjadi keterbatasannya dalam mengembangkan potensi diri, oleh sebab itu laki-laki juga merendahkan eksistensi bumi dan senang membahayakan kelangsungan hidup manusia dan berbagai spesies di muka bumi dengan sikap dominasinya. Lihat: Melody Hessing, "Woman and Sustainbility: Ecofeminist Perspectives", *Alternatives,* Waterloo: Aug 1993. Vol. 19, Iss. 4; 3.

70 Ekofeminis liberal mencoba membangkitkan semangat kaum perempuan untuk meningkatkan kualitasnya melalui pendidikan agar dapat menunjang eksistensi sosialnya, yang pada akhirnya akan membawa kesamaan akses bagi laki-laki dan perempuan dalam struktur ekonomi dan politik. Hal ini tentu saja dengan tetap responsibel terhadap tugas kerumahtanggaan, agar terpelihara antara keadilan sosial dan pribadi. Lihat: Melody Hessing, "Woman and Sustainbility: Ecofeminist Perspectives", *Alternatives,* Waterloo: Aug 1993. Vol. 19, Iss. 4; 9.

71 Sementara ekofeminis sosial yang diilhami oleh Marxisme dengan budaya kapitalisnya, menganggap subordinasi perempuan tidak hanya disebabkan devaluasi dari laki-laki, akan tetapi sebagai tujuan dari upaya pemeliharaan stabilitas, dan rendahnya upah bagi tenaga kerja perempuan sekaligus sebagai pemelihara rumah. Ekofeminis sosial menyadari, mayoritas inisiatif kebijakan politik untuk terus melanjutkan menyerahkan kepercayaan ini kepada perempuan sebagai sosok pribadi yang ramah agar sistem kapitalis dapat terus berjalan.

Oleh sebab itu ekofeminis sosial berkonsentrasi pada korelasi antar kemiskinan kaum perempuan dan peningkatan polarisasi global. Mereka menghubungkan

Linda Vance[72] dan Agarwal Bina[73] menyatakan, kesatuan pemikiran para tokoh ekofeminis dari berbagai aliran tersebut terletak pada kesamaan pendapat bahwa dominasi budaya patriarki laki-laki atas perempuan yang pararel dengan dominasi patriarki laki-laki terhadap alam. Baik perempuan dan alam telah dikontrol dan dimanipulasi untuk memenuhi hasrat laki-laki. Menurut Ynestra King dan Carolyn Merchant,[74] argumen ini disebabkan karena anggapan bahwa perempuan secara ideologi dikonstruksikan lebih dekat dengan alam karena faktor biologis mereka.[75]

Bagi Merchant dalam investigasi akar dari dilema lingkungan saat ini, pandangan terdahulu mengenai identitas alam sebagai seorang ibu yang memelihara, menghubungankan sejarah perempuan dengan sejarah lingkungan dan perubahan ekologi,

---

antara ekspansi dan peningkatan mobilitas perusahaan multinasional dengan terkikisnya antara hak asasi manusia dan kualitas lingkungan. Lihat: Melody Hessing, Woman and Sustainbility: Ecofeminist Perspectives, *Alternatives,* Waterloo: Aug 1993. Vol. 19, Iss. 4; 11.
Lihat karakteristik perjuangan para tokoh feminis dari ketiga aliran ini dalam: Agarwal Bina, "The Gender and Environment Debate: Lesson from India", *Feminist Studies.* College Park: Spring: 1992. Vol. 18, Iss. I.

72 Linda Vance, "Ecofeminism and Wilderness", NWSA Journal. Bloomington: Fall 1997. Vol. 9, Iss. 3; 1. Lihat juga: Karen J. Warren, *Ecological Feminism* (New York: Routledge, 1994).

73 Agarwal Bina, "The Gender and Environment Debate: Lesson from India", *Feminist Studies.* College Park: Spring: 1992. Vol. 18, Iss. I, 2.

74 Carolyn Merchant's, dalam bukunya yang berjudul "*The Death of Nature",* yang dipublikasikan pada 1980, menjelaskan tentang efek dari revolusi saintifik mengenai konsep perempuan dan alam. Penelitiannya menyajikan argumen secara historis dan saintifik untuk membenarkan kecenderungan para feminis untuk memiliki pemahaman terhadap solidaritas dengan dunia selain manusia (alam raya), dan terhadap teori yang menganalisa tekanan yang dihadapai oleh kaum perempuan sebagai bagian yang terbesar dari skema dominasi, penganiayaan dan eksploitasi bagi perempuan. Lihat: Chris J. Cuamo, *Feminism and Ecological Communities an Ethic of Flourishing,* (New York: Rotledge, 1998), 24. Lihat juga: Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978), 21.

75 Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Fransisco: Harper and Row, 1980), 144. Lihat juga: Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring within Her* (New York: Harper and Row, 1978). Lebih ironis lagi, menurut Vandana Shiva kekerasan dan penganiayaan terhadap perempuan bukan hanya secara ideologi akan tetapi secara materi. Lihat: Vandana Shiva, Staying Alive: Women, Ecology and Survival (London: Zed Books, 1988), 39.

sains, teknologi dan ekonomi. Menurut Merchat: "Kita harus menguji kembali pembentukan cara pandang dunia dan sains, bahwa dengan rekonseptualisasi realita tentang dunia yang dinilai sebatas sebagai sebuah mesin lebih baik daripada cara pandang bahwa dunia adalah sebuah organisme yang hidup, sama dengan menyetujui dominasi antara alam dan wanita". Hal ini melukiskan betapa sulitnya mereformasi budaya patriarki, yang imbas negatifnya juga melingkupi budaya dominasi terhadap alam.[76]

Dari seluruh perdebatan di atas, penulis menyimpulkan hubungan antara dominasi perempuan dan alam didasari dari ideologi, yang menjadi akar dari sebuah sistem, nilai dan kepercayaan, yang menempatkan perempuan dan makhluk selain manusia secara hirarki dibawah laki-laki. Ini mengundang laki-laki dan perempuan untuk merekonseptualisasikan diri mereka, dan hubungan mereka kepada sesama manusia dan kepada selain manusia (alam), dalam cara yang non-hirarki.[77]

Oleh sebab itu, sebagai akar dari permasalahan kesalahpahaman manusia terhadap teks keagamaan yang berimbas pada pola interaksi manusia terhadap sesamanya bahkan terhadap alam, perlu dilakukan rekonstruksi pemahaman seputar anggapan tersebut. Kedua sterotip bagi perempuan dan laki-laki di atas adalah tuduhan yang harus dibaca dan dianalisa dengan lebih cermat.

Dalam al-Qur'an, motivasi al-Qur'an kepada umat Islam baik laki-laki dan perempuan untuk hidup harmonis, sekaligus menjadi pribadi yang aktif dan progresif, dapat dilacak di antaranya pada Q.S. al-Zalzalah [99]: 7-8, al-Nisâ' [4]: 124, al-An'âm [6]: 132, Yûnus [10]: 9, al-Fuṣṣilat [41]: 46, . Al-Kahf [18]: 1-2, Al-Aḥzâb [33]: 47, Al-Jâthiyah [45]: 15, Fâṭir [35]: 10, Q.S. Âli 'Imrân [3]: 30, al-Zumar [39]: 70, al-Ṭûr [52]: 21, Ṭâhâ [20]: 112, al-Anbiyâ' [21]: 94, al-Isrâ' [17]: 19, Q.S. al-Kahf

76 Lihat kembali pandangan Elisabeth Sahtouris, Alfred Wegener dan Masaru Emoto dalam memandang hakikat bumi, gunung dan air, yang memiliki potensi jiwa karena ditemukan adanya indikasi kehidupan pada mereka, dalam bab III, 78-86 pada Disertasi ini.

77 Hal ini senada dengan pendapat Agarwal Bina dalam tulisannya yang berjudul: "The Gender and Environment Debate: Lesson from India", *Feminist Studies.* College Park: Spring: 1992. Vol. 18, Iss. I, 2. Lihat juga: Vandana Shiva, "Let Us Survive, Women, Ecology and Development*,"* dalam Rosemary Radford Ruether, *Women Healing Earth, Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion* (London: SCM Press Ltd, 1996), cet. I, 65-73.

[18]: 30, dan al-Mu'min [40]: 40. Keduanya dideskripsikan sebagai pribadi yang masing-masing memiliki kualitas/karakter feminin dan maskulin dalam dirinya. Dengan keseimbangan karakter dan berbagai potensi yang sama-sama dimiliki laki-laki dan perempuan, keduanya memiliki kesempatan yang sama untuk meraih prestasi, kesuksesan di dunia dan akhirat.

Pada pembahasan tentang ekologi manusia yang berwawasan gender dalam segi karakter dalam bab IV dinyatakan, al-Qur'an tidak memisahkan kualitas feminin dan maskulin dalam diri manusia. Pemisahan karakter kualitas feminin yang khusus bagi perempuan dan karakter maskulin yang hanya bagi laki-laki-lah, yang menurut penulis menjadi dasar pertikaian, siapa makhluk yang lebih unggul antara laki-laki dan perempuan.

Salah satu ayat yang sangat menarik untuk dapat merekonstruksi ideologi masyarakat di atas tentang sterotip bagi perempuan dan laki-laki adalah:

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴿١٠٤﴾ [78]

Dalam ayat ini, umat Islam baik laki-laki dan perempuan dimotivasi menjadi umat yang senantiasa mengajak kepada kebaikan dan melarang perbuatan yang munkar. Umat dengan kriteria ini, mencerminkan umat yang memiliki karakter visioner, progresif, konsisten,[79] empatik, koperatif dan egaliter.[80] Karakter yang mencerminkan keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam setiap individu manusia.

Menarik untuk mengungkap kata "*ummah*" yang digunakan dalam ayat ini. Menurut Nasaruddin Umar, pola hidup ummah adalah pola hidup yang mendunia dan lebih menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan. Berbeda dengan pola hidup kesukuan, promosi karier hanya bergulir di kalangan laki-laki, sedangkan perempuan sulit sekali memperoleh kesempatan itu. Dalam pola hidup ummah, laki-

78 Artinya: Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung. (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 104).

79 Visioner, progresif, dan konsisten adalah ciri karakter maskulin positif.

80 Empatik, koperatif dan egaliter merupakan representasi dari karakter feminin positif.

laki dan perempuan terbuka peluang untuk memperoleh kesempatan itu secara adil.[81]

Sedangkan redaksi yang mengungkapkan tentang anjuran kepada kebaikan dan mencegah perbuatan yang munkar dalam bentuk umum, memiliki arti universal. Dalam ayat ini tidak diperinci, jenis *amar ma'rûf nahî munkar*, artinya segala anjuran untuk berbuat baik dan mencegah perbuatan yang mengakibatkan kemunkaran, harus dilakukan secara obyektif[82] dan adil[83] jika ingin menjadi umat yang terbaik.[84]

Jika ajaran agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad ini dapat diimplementasikan dengan baik, akan membawa umatnya menjadi umat yang terdepan dan terbaik. Ini dengan catatan, bahwa ajaran Nabi yang agung tersebut harus dilaksanakan dalam rangka kerjasama dan keterpaduan/kesatuan di antara umatnya. Hal ini karena semboyan saling melaksanakan *amar ma›rûf nahî munkar* di antara umat Islam, tidak akan dapat berjalan dan mencapai kesuksesan tanpa kesatuan dan kebersamaan di antara mereka.[85] Sebagaimana Nabi mendeskripsikan hal ini dalam hadisnya yang berbunyi:

حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ[86]

81 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* 19.

82 Karakter ini masuk dalam karakter maskulin positif.

83 Karakter ini masuk dalam karakter maskulin positif.

84 Dalam kaidah tafsir juga diungkapkan, Al-Qur'an menganjurkan sifat adil, sederhana dan seimbang, dan mencela sifat lalai, berlebihan dan melampaui batas. Al-Qur'an memerintahkan memberikan hak kepada pemiliknya, dan kepada segala sesuatu. Hak hendaknya ditunaikan dengan cara yang benar dan baik, sebab ia merupakan bagian dari hak Allah SWT juga.
Lihat: Shaikh 'Abd al-Raḥmân Naṣîr al-Sa'd, *al-Qawâ'id al-Ḥisân li Tafsîr al-Qur'ân* (Riyâḍ: Maktabah al-Ma'ârif, 1400 H/1980 M), 87-89.

85 Lihat: Abî al-Qâsim 'Abd al-Karîm Ibn Hawâzin Ibn Abî Mâlik al-Qushairî al-Naisâburî al-Shâfi'î, *Tafsîr al-Qushairî al-Musammâ Laṭâ'if al-Ishârât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/2000 M), juz. I, 165-167.
Ma'rûf adalah: segala perbuatan yang mendekatkan manusia kepada Allah; sedangkan munkar ialah segala perbuatan yang menjauhkan manusia dari pada-Nya.

86 H.R. Bukhârî, Bab: *al-Ṣalâh,* Bab: *Tashbîk al-Aṣâbi' fî al-Masjid*, hadis no. 459.

Salah satu contoh perbuatan baik yang diajarkan nabi adalah, menghormati alam dengan berupaya melakukan konservasi lingkungan dan melarang merusak tatanan alami ekosistem alam sebagaimana diungkapkan sebelumnya dalam bab II. Islam memandang perbuatan baik yang dilakukan seorang yang beriman, juga merupakan manifestasi dari bentuk ibadahnya kepada Sang Maha Pencipta.

Selain itu, Allah juga mengisyaratkan tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam berbuat amal yang terbaik demi menunjang kehidupannya di baik di dunia bahkan sampai di akhirat:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ﴿٩٧﴾ [87]

Motivasi untuk seorang mukmin baik laki-laki dan perempuan untuk secara kontinu berusaha melakukan usaha terbaik dalam hubungan vertikal dan horizontalnya, sangat ditekankan dalam ayat ini. Hubungan harmonis secara vertikal dengan Allah akan menambah rasa iman dan ketenangan dalam kehidupannya, sedang hubungan secara horizontalnya kepada sesama manusia dan sesama makhluk Allah lainnya, akan menciptakan kehidupan yang damai dan sejahtera bagi manusia dan alam lingkungannya.

Sebagaimana diungkapkan, menurut Nasaruddin Umar dalam konteks kehidupan sosial ayat di atas mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Meskipun kenyataan dalam masyarakat konsep ideal ini masih membutuhkan proses dan sosialisai.[88]

Menurut Muhammad Quraish Shihab, ayat ini merupakan salah satu ayat yang menekankan persamaan antara pria dan wanita. Sebenarnya kata *man/siapa* pada awal ayat ini sudah dapat menunjuk

87 Artinya: Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan (Q.S. al-Naḥl [16]: 97).

88 Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender,* 265.

kepada kedua jenis kelamin –lelaki dan perempuan- tetapi guna penekanan dimaksud, sengaja ayat ini menyebut secara tegas kalimat *–baik laki-laki maupun perempuan.* Ayat ini juga menunjukkan betapa kaum perempuan juga dituntut agar terlibat dalam kegiatan-kegiatan yang bermanfaat, baik untuk diri dan keluarganya, maupun untuk masyarakat dan bangsanya, bahkan kemanusiaan seluruhnya.[89]

Selain ayat di atas, Nabi juga bersabda tentang stimulus bagi manusia baik laki-laki dan perempuan untuk mengajak kepada kebaikan, dan melarang mengajak orang pada jalan yang tidak dibenarkan dalam syari'at agama Islam. Hal ini sebagaimana sabda nabi dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنْ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنْ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا[90].

Dari beberapa ayat dan hadis di atas dapat dipahami bahwa, Allah dan Rasulnya menegaskan, baik laki-laki dan perempuan yang konsisten dalam melaksanakan ajaran *amar ma'rûf nahî munkar* dan senantiasa bernaung dalam kesatuan umat Islam yang kokoh, akan mendapatkan balasan dan hasil sesuai dengan apa yang dilakukannya, tanpa dikurangi ganjarannya bahkan hanya untuk perbuatan semisal atompun sebagai partikel yang dianggap terkecil di dunia saat ini.

---

89 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* vol. 7, 343. Lihat juga penjelasan tentang isim isyarat yang digunakan sebagai *sighat* yang menunjukkan makna umum, salah satunya yaitu lafaz "*man"* yang ada pada ayat di atas, dalam: Manna' Khalîl al-Qaṭṭân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (t.tp: Manshurat al-'Aṣr al-Ḥadîth, 1973), cet. III, 315.

90 Artinya: menceritakan kepada kami Yaḥya Ibn Ayyûb dan Qutaibah Ibn Sa'îd dan Ibn Ḥujr, mereka berkata: menceritakan kepada kami Isma'îl Ya'nûn Ibn Ja'far dari al-'Alâ' dari ayahnya dari Abî Hurairah bahwa Rasûlullâh saw bersabda: barang siapa mengajak kepada kebaikan, maka baginya adalah pahala orang yang mengikutinya tidak dikurangi sedikitpun, dan barang siapa mengajak pada keburukan maka baginya adalah dosa orang yang mengikutinya tidak dikurangi sedikitpun.
H.R. Muslim, Kitâb: *al-'Ilm*, Bâb: *Man Sanna Sunnah Ḥasanah aw Sayyi'ah wa Man Da'â ilâ al-Hudâ*, no. 3831.

Dalam karakter muslim yang dapat mengajak *amar ma'rûf nahi munkar* seperti beberapa ayat dan hadis yang diungkap di atas, dapat diketahui Nabi ingin umatnya memiliki sifat obyektif, komunikatif, aktif, ekspresif, visioner, progresif, independen,[91] empati, egaliter, mau menerima saran, koperatif, dan yang terpenting adalah ikhlas terhadap apa yang dikerjakan.[92] Ini agar manusia menyadari bahwa kehadiran manusia di muka bumi sebagai khalifatuLlah/God representator adalah untuk memelihara, mengatur penggunaan sumber daya alam dan menjaga kelestarian lingkungan secara kooperatif dan komplementer.

E. Rangkuman

Dari pembahasan di atas dapat diketahui bahwa teori ekohumanis teosentris yang digagas oleh Nur Arfiyah Febriani dalam disertasinya adalah sebuah teori yang menjelaskan tentang interkoneksi dan interaksi harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri (*ḥabl ma'a nafsih*), manusia dengan sesama manusia (*ḥabl ma'a ikhwânih*), manusia dengan alam raya (*ḥabl ma'a bî'atih*) dan manusia dengan Allah (*ḥabl ma'a Khâliqih*), tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Selain itu, dengan ditemukannya isyarat keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam setiap individu manusia, temuan disertasi Febriani berbeda dengan pendapat tokoh feminis yang menganggap kerusakan lingkungan memiliki korelasi dengan sikap dominatif laki-laki terhadap perempuan. Dalam al-Qur'an, manusia secara umum dideskripsikan memiliki potensi yang sama dalam merusak sekaligus melakukan upaya konservasi lingkungan.

F. Tugas dan Diskusi

1. Jelaskan kajian teoritis dan kritik terhadap stereotipe tafsir patriarki!
2. Jelaskan mengapa timbul stereotipe tafsir patriarki dalam karya para mufassir dalam kitab tafsir karya mereka!

---

91 Obyektif, komunikatif, aktif, ekspresif, visioner, progresif, dan independen adalah ciri karakter maskulin yang positif.

92 Empati, egaliter, mau menerima saran, kopertif dan ikhlas, adalah ciri karakter feminin positif. Lihat kembali deskripsi karakter manusia dalam al-Qur'an dalam Bab IV disertasi Nur Arfiyah Febriani.

3. Bagaimana palosentris dapat mempengaruhi gaya penulisan dari para penulis laki-laki?
4. Bagaimana gagasan model "Quranic Gender Writing", dapat membantu merekonsiderasi tafsir patriarki?
5. Dalam tatanan aplikatif, strategi apa yang dapat dilakukan untuk membangun relasi gender yang harmonis melalui kajian al-Quran yang ramah gender?
6. Tawaran baru apa yang akan Anda berikan dalam menanggulangi stereotipe tafsir patriarki yang menjadikan Islam sebagai agama yang mendukung budaya patriarki?

BAB II

ECOSUFISME BERWAWASAN GENDER: MEMAHAMI DIMENSI SPIRITUAL DAN JIWA UNIVERSAL ALAM RAYA DALAM AL-QURAN

A. Kerusakan Lingkungan

Kerusakan lingkungan terus menjadi permasalahan yang begitu menghawatirkan masyarakat dunia. Organisasi lingkungan di dunia seperti Green Peace, WWF dan IPCC pada tahun 2019 menunjukkan kerusakan di bumi, laut dan udara sudah sampai tahap yang sangat menghawatikan. Saintis dengan berbagai keahlian mencoba menawarkan solusi dalam upaya konservasi lingkungan. Demikian bagi para ahli agama yang mencoba masuk dalam tatanan membangun paradigma masyarakat sesuai arahan kitab suci. Dalam tradisi ilmiah sufi yang kental dengan nuansa spiritual, gagasan tentang eko-sufisme dalam merekonstruksi paradigma antroposentris adalah hal menarik karena menyentuh dimensi terdalam manusia untuk membangun kesadaran beraksi dalam konservasi demi rida Ilahi. Penulis juga mencoba untuk menyatukan relasi gender dengan ekosufisme, sebagai tawaran dalam upaya membangun paradigma masyarakat yang integral dan holistik. Ini karena, sehebat apapun upaya yang dilakukan, tanpa membangun paradigma yang terintegrasi dan holistik bagi segenap masyarakat dunia, upaya konservasi lingkungan hanya akan dilakukan segelintir kelompok manusia di antara 2 Milyar warganya.

1. Sufisme dan Atensi terhadap Kerusakan Lingkungan

Sebagai cabang ilmu Islam yang menekankan dimensi esoterik, mistik atau spiritual Islam, mempelajari tasawuf berguna untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ilâ Allâh*), melalui latihan spiritual dan pembersihan jiwa, atau hati (*tazkiyah al-nafsiyyah*). Dalam ilmu tasawuf, dilakukan 3 (tiga) penelitian penting, yaitu: (1) berkenaan tentang realitas dan kebenaran, yang disebut hakekat (*ḥaqîqah*), (2) pengetahuan hakiki untuk bisa sampai pada realitas

tersebut, disebut ma'rifat (*ma'rifah*), dan (3) penelitian tentang jalan yang harus ditempuh seorang sufi untuk sampai kepada Tuhannya, yang disebut tarekat (*ṭarîqah*).

Relasi ilmu tasawuf dengan ekologi dideskripsikan dari kajian yang pertama, yaitu berkenaan tentang realitas dan kebenaran. Penelitian ini diarahkan kepada pendeskripsian dan perumusan konsep-konsep Tuhan, alam dan manusia yang didasarkan pengalaman mistik mereka. Hasilnya, konsep sufistik tentang Tuhan, dari sudut zat, sifat dan nama-nama-Nya, tentang wujud dan sifat keesaan-Nya. Penelitian lain juga meliputi struktur kosmos (alam raya), dari alam Ilahi hingga alam jasmani.[93]

Tokoh-tokoh sufi seperti Ikhwân al-Ṣafâ, memandang Tuhan, alam dan manusia sebagai kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Tuhan menciptakan alam (makrokosmos) dan manusia (mikrokosmos) sebagai manifestasi dari ekspresi Allah.[94] Manusia dikatakan mikrokosmos, karena segala hal yang ada di alam raya ini terangkum padanya. Bedanya alam raya dengan manusia adalah, bahwa manusia diberi perangkat akal yang memiliki kemampuan untuk mengemban amanah sebagai khalifah sekaligus konservator bagi alam raya.

Relasi gender dalam ekosufisme juga dapat diketahui dari beberapa isyarat ayat al-Quran. Misalnya ungkapan al-Quran tentang semangat egaliter bagi perempuan dan laki-laki bahkan bagi alam raya yang dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 30. Dalam ayat lain Allah berfirman:

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰۤىِٕفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْ ؕ اِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ ۖ وَاِنَّهٗ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿١٦٥﴾ [95]

93 Dalam ilmu ini, diselidiki juga bagaimana proses penciptaan alam, motivasi, cara dan tahapan penciptaan. Demikian juga tentang hakikat manusia, baik dalam kaitannya dengan Tuhan maupun alam. Dari sini, muncullah konsep manusia sempurna (*insan kamil*), sebagai Khalifah, mikrokosmos, cermin sifat-sifat Tuhan dan tujuan akhir penciptaan alam. Lihat: Mulyadi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, Jakarta: Baitul Ihsan, 2006, cet.I, 134.

94 Ikhwân al-Ṣafâ, *Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ* (Beirût: Dâr al-Ṣâdir, 1999), jilid II.

95 Artinya: Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (Q.S. al-An'âm [6]: 165).

Dari ayat ini dapat diketahui bahwa Allah memotifasi laki-laki dan perempuan untuk saling membahu, bekerja secara koperatif untuk mendapatkan tujuan hidup yang sukses bukan hanya yang sementara di dunia, tapi untuk di akhirat. Di dalam al-Quran, tidak ditemukan ajaran yang bersifat diskriminatif, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Termasuk steorotip negatif akibat perbedaan potensi berdasarkan perbedaan biologis yang berimbas pada pemisahan kecakapan potensi bagi keduanya sebagaimana yang akan diungkap di depan.

Karakter seorang yang *ṣâliḥ* bagi laki-laki dan perempuan di atas, bisa juga dipahami dengan orang yang selalu berpikir dan bersikap obyektif, yang dengan sikap ini manusia akan saling memberikan nasihat dan memberikan saran konstruktif demi kebaikan bersama. Keduanya, dapat saling menghargai dan mensyukuri kelebihan dan kekurangan masing-masing untuk saling melengkapi.

Menurut Rashîd Riḍâ, sikap saling memberikan saran konstruktif dengan bersabar dan bersyukur dengan apa yang dianugerahkan Allah kepada laki-laki dan perempuan, adalah kunci kesuksesan bagi keduanya.[96]

Dalam syair para sufi juga ditemukan ungkapan-ungkapan yang menggambarkan tentang interkoneksi antara manusia dengan Tuhan dan alam. Annemarie Schimmel mengutip ungkapan al-Mutanabbi tentang kegagumannya pada Rabi'ah al-Adawiyyah (w. 801) seorang sufi kenamaan dalam sebuah syair yang menggugah nurani karena kedalaman maknanya. al-Mutanabbi membandingkan kedahsyatan zahid pertama dari Basrah ini dengan relasi alam yang harmonis: "Jika seluruh wanita seperti yang telah kita ceritakan, maka wanita akan lebih utama dari pria. Karena gender feminin bukanlah hal yang memalukan bagi matahari, seperti halnya gender maskulin yang bukan sebuah penghormatan bagi bulan sabit".[97]

---

96 Muḥammad Rashîd Riḍa, *Tafsîr al-Mannâr,* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M/1420 H), juz. VIII, 218-222. Lihat Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam al-Quran, Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran* (Bandung: Mizan, 2014), 270-171.

97 Annemarie Schimmel, dalam kata pengantar buku karya Murata, Sachiko, *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought,* Albany, N.Y, State: University of New York Press, 1992, x.
Dalam disertasi penulis dijelaskan isyarat adanya identitas gender bagi ekologi alam di dalam al-Qur'an dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu:

Syair di atas mengajarkan, jika matahari dan bulan dapat bekerjasama secara harmonis, manusia yang dikatakan makhluk berakal juga dapat melakukannya. Eksistensi keduanya, hanya akan lengkap dengan kehadiran pasangannya yang saling membutuhkan dan komplementer.

Konsep eko-sufisme berwawasan gender ini diharapkan dapat merekonstruksi paradigma antroposentris, androsentris dan ekofeminis yang menyalahkan laki-laki atas kerusakan lingkungan yang disebabkan stereotipe laki-laki yang sombong, arogan, dan eksploitatif.

B. Definisi Eko-sufisme

Eko-sufisme terdiri dari dua kata gabungan, ekologi dan sufisme. Untuk memberikan makna dari eko-sufisme, dibutuhkan definisi dari ekologi dan sufisme itu sendiri. Pengertian tentang tasawuf telah dibahas dalam muqaddimah, sedangkan ekologi dan sufisme akan dibahas secara singkat dalam pembahasan ini.

Pertama, definisi Ekologi. Menurut Koesnadi, secara etimologi kata "ekologi" berasal dari bahasa Yunani "*oicos*" (rumah tangga) dan "logos" (ilmu), yang diperkenalkan pertamakali dalam biologi oleh seorang biolog Jerman bernama Ernts Hackel (1869). Oleh sebab itu berkembanglah apa yang dinamakan "*ecology*", yakni ilmu

---

1. Identitas gender dalam keberpasangan secara biologis.
2. Identitas gender dalam bentuk karakter/sifat suatu makhluk.
3. Identitas gender dengan kata ganti (*pronoun*/*ḍamîr*) yang berhubungan dengan jenis kelamin.

Ringkasnya, kata ganti bagi bulan /بَدْرٌ (*badr*/purnama) dalam al-Quran dan bahasa Arab adalah *mudhakkar majâzî*, yaitu lafal yang menunjukkan atas sesuatu yang diberlakukan atau digolongkan seperti lelaki walaupun sebenarnya bukan laki-laki. Sedangkan kata ganti matahari/شمس (*syams*/matahari) adalah *mu'annath majâzî*, yaitu lafaz yang digolongkan orang Arab sebagai *mu'annath*, walaupun sebenarnya bukan *mu'annath*.

Menariknya, baik bagi isim *mudhakkar* dari jenis yang kedua (*mudhakkar majâzî*), maupun isim mu'annath jenis keempat (*mu'annath majâzî*), tidak ada kaidah kebahasaan yang baku yang ditetapkan untuk membuat klasifikasi suatu benda dapat diklasifikasikan dalam kategori *mudhakkar majâzî* atau *mu'annath majâzî* kecuali dengan *simâ'î*, yaitu dengan kebiasaan mendengarkan percakapan orang Arab, dengan merujuk kepada kitab-kitab mengenai kaidah bahasa. Lihat: Ibn Tasturî al-Kâtib, *al-Mudhakkar wa al-Mu'annath,* yang ditaḥqîq oleh Aḥmad 'Abd al-Majîd Harîdî (Riyâḍ: Dâr al-Rifâ'î, 1403 H/1983 M), cet. I, 50.

yang mempelajari hubungan antara satu organisme dengan yang lainnya, dan antara organisme tersebut dengan lingkungannya.[98] Ekologi secara harfiah juga berarti ilmu tentang makhluk hidup dalam rumahnya/ilmu tentang rumahtangga makhluk hidup.[99]

Pengertian ekologi yang lebih komprehensif adalah, adanya tiga bentuk relasi, yaitu: relasi secara individu atau satu sejenis kelompok, aktifitas yang terorganisir, dan hasil dari aktifitas yang mereka kerjakan, yang pada gilirannya keseluruhannya akan saling mempengaruhi keadaan pada individual yang hidup ini dan segala aktifitasnya.[100]

Namun secara umum, ekologi juga diartikan sebagai studi tentang organisme di dalam lingkungan alamiahnya. Oleh sebab itu, ruang lingkup studi ekologi sangat luas mencakup interaksi antara organisme, populasi, komunitas, ekosistem dan ekosfer, termasuk atmosfer, hidrosfer dan litosfer.[101]

Dalam bahasa Arab, ekologi dikenal dengan istilah "*'Ilm al-Bî'ah*/علم البيئة. Secara etimologi, kata *bî'ah* diambil dari kata *fi'il* (بوأ) yang memiliki arti: tinggal, berhenti dan menetap. Bentuk isim dari kata *fi'il* ini adalah (البيئة) yang berarti rumah/tempat tinggal.[102]

Sedangkan secara terminologi "*'Ilm al-Bî'ah*/علم البيئة" adalah ilmu yang mempelajari tentang lingkungan. Mamdûḥ Ḥâmid 'Atiyyah secara ringkas menjelaskan tentang definisi dari kata "*bî'ah*" tersebut dengan ungkapan:

" حَيِّزُ الْحَيَاةِ وَإِطَارِهَا"

98 Lihat: Fuad Amsyari, *Prinsip-Prinsip Masalah Pencemaran Lingkungan* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981), 11., Otto Soemarwoto, *Etika Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Jambatan, 1989), 14., dan Koesnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994), cet. 11, 2.
Ekologi dapat juga dipahami sebagai ilmu yang mempelajari hubungan antara semua benda hidup dengan keadaan sekelilingnya. Lihat: Peter Salim, *The Cotemporary English – Indonesian Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1996), cet. VII, 581.

99 Robert E. Ricklefs, *Ecology* (New York: Chiron Press, 1973), 11.

100 Alain Lipietz, Cultural Geography, Political Economy and Ecology, *Europian Planning Studies* (Abingdon: Feb 1999): Vol. 7, Iss, 1; 9.

101 Alan Gilpin, (Ed), *Dictionary of Environment Terms* (Australia: University of Queensland Press, 1980), 49.

102 Lihat: Atabik Ali A. Zuhdi Muḥdar, Kamus Kontemporer Arab Indonesia, 1836.

Dari sini dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan kata البيئة adalah lingkungan hidup dan keseluruhan ekosistem yang tercakup didalamnya. Dari pengertian ini Mamduḥ Ḥamîd 'Atiyyah memformulasikan tentang konsep ekologi dengan ungkapan bahwa ekologi atau "*'ilm al-bî'ah"* adalah: ilmu yang mendalami tentang interaksi makhluk hidup dengan lingkungan sekitarnya. Namun dalam arti yang lebih spesifik dan komprehensif, 'Atiyyah menyatakan ekologi/علم البيئة adalah ilmu yang mempelajari tentang interkoneksi konstan antara manusia dan keseluruhan ekosistem yang terdapat di dalam dunia.[103]

Kedua, definisi sufisme. Dalam perspektif antropologis, paling tidak ada tiga pemahaman tentang sufisme (tasawuf), yakni sufi sebagai: 1) sistem etika/moral, 2) seni/estetika, 3) atribut.[104] Sufisme – yang merupakan dimensi mistik Islam- menitikberatkan pada pola relasi yang etis dan estetik antara manusia dengan Tuhan, serta antara manusia dengan ekosistem lainnya. Dalam konteks ini, Islam sebagai basis sufisme, memandang bahwa semua ciptaan memiliki manfaat dan diadakan tanpa kesiaa-siaan, dan semuanya bertasbih.[105]

Sufisme memandang perlu berkolaborasi dengan ekologi sebagai kajian interdisipliner. Menurut Suwito NS, *eco-sufism* atau *green sufisme* adalah konsep baru sufi yang dikonstruksi melalui penyatuan kesadaran antara kesadaran berlingkungan dan berketuhanan, yakni: 1) Kesadaran berlingkungan (*save it, study it, and use it*) adalah bagian tidak terpisahkan dari kesadaran spiritual (*spiritual consiousness*). Mencintai alam merupakan bagian dari mencintai Tuhan, 2) Mengupayakan adanya proses transformasi dari *spiritual conciousness* menuju *ecological consciousness* (tataran implementasi/gerakan). Tujuannya adalah keserasian semesta

103 Disarikan dari: Mamdûḥ Ḥâmid 'Atiyyah, *Innahum Yaqtulûn al-Bî'ah* (Cairo: Maktabah al-Usrah, 1998), 9. Lihat juga: 'Abd al-Raḥmân al-Jîrah, *al-Islam wa al-Bî'ah* (Qâhirah: Dâr al-Salâm, 2000 M/1420 H), 13; Ṣâliḥ Wahabî, *al-Insân wa al-Bî'ah wa al-Tulûth al-Bî'î* (Damshîq, Dâr al-Fikr, 2004), cet. II, 19, dan Rajâ' Waḥîd Duwaidirî, *al-Bî'ah Mafhûmihâ al-'Ilm al-Mu'âṣir wa 'Umuqihâ al-Fikrî al-Turâthî* (Damshîq: Dâr al-Fikr, 2004), cet. I, 31-32. Lihat: Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender,* 33-34.

104 Suwito NS, *Eko-Sufisme Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aoliya' Jogjakarta* (Jogjakarta: Buku Litera, 2011), 32.

105 Suwito NS, *Eko-Sufisme,* 38. Lihat: Q.S. 2: 26, 21:33, dan 36: 40.

(harmony in nature) dan keserasian (kesesuaian, *tawfîq*) antara pelaku sufi dan Tuhan. Kondisi ini yang kemudian membuahkan cinta timbal balik (antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama manusia, dan manusia dengan alam semesta.

Dalam ekosufisme terdapat proses yang dinamis pada diri manusia yang bercorak integratif, yakni humanistik teistik (*al-insâni al-Rabbânî*). Dinamika diri bergeser dari zona yang berpusat pada diri (egoistik) ke wilayah zona bersama (komunalistik), yakni kebersamaan secara ilahiyah, insaniyah dan alamiyah.[106]

Eco-sufism dapat berarti sufisme berbasis ekologi. Artinya, kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem wujud, terutama pada lingkungan sekitar. Dengan kata lain, lingkungan adalah media dan sarana untuk sampai kepada Tuhan. Alam adalah sarana zikir kepada Allah.

Dengan pemahaman bahwa alam adalah sumber kearifan dan pengetahuan, maka seorang sufi memperlakukan alam dengan bijaksana. Jika dalam konteks ekologi, kerusakan/merusak alam sama dengan merusak diri sendiri dan generasi, sementara dalam eko-sufisme dapat dikatakan bahwa merusak alam sama dengan merusak kehidupan sekaligus merusak sarana *ma'rifah.* Dengan kata lain, dalam konsep eko-sufisme keberadaan alam sekitar menjadi saudara yang harus dipelihara dan dilestarikan, karena dia adalah sumber kehidupan dan pengetahuan (ilmu dan *ma'rifah*). Merusak alam sama halnya menutup pintu hidayah.[107]

Dengan demikian, menurut Suwito eko-sufisme mendorong prilakunya hidup selaras dengan Allah dan alam (harmoni in natura) sistem etika ini kemudian melahirkan keindahan (estetika). Kedua aspek ini (sistem etika dan estetika) kemudian menjadi atribut diri dan sosial sehingga eco-sufisme memiliki corak tersendiri (berbeda) dengan sufi yang lain.[108]

C. Relasi Gender

Ada perbedaan mendasar antara kata sex dan gender, sebagaimana yang dijelaskan oleh Valerie Oosterveld. Menurut Valerie, perbedaan antara sex dan gender, yaitu: *sex is a biological*

106 Suwito NS, *Eko-Sufisme,* 43.
107 Suwito NS, *Eko-Sufisme,* 42- 43.
108 Suwito NS, *Eko-Sufisme,* 43.

determination. Gender is not static or innate but acquires socially and culturally constructed meaning over time."[109] Hal senada diungkapkan oleh Donna R Runnals yang menyatakan bahwa: "*Sex refers to biological identity whereas gender refers to culturally ascribed identity.*[110]

Sementara Musdah Mulia menyatakan bahwa, "gender adalah seperangkat sikap, peran dan tanggung jawab, fungsi, hak dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia itu tumbuh dan dibesarkan."[111] Artinya, jender adalah suatu konsep yang mengacu pada peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial yang dapat diubah sesuai dengan perubahan zaman."[112] Ungkapan senada dari Coleman tentang gender yang berpendapat bahwa, gender merupakan atribut psikologis yang membentuk sebuah kontinum dari sangat maskulin sampai sangat feminin. Seorang laki-laki mungkin memiliki karakteristik-karakteristik feminin tertentu sama seperti halnya perempuan memiliki sifat-sifat maskulin.[113]

---

109 Lihat: Valerie Oosterveld, *Gender*. http://HLSHRJ@law.harvard.edu. Diakses p*ada tanggal 3 Mei 2009.*

110 Donna R Runnals, *Gender Concept in Female Identity Development* dalam: *Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity,* Ed. M. Atho Mudzhar (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002), cet. I, 95.
Demikian dengan Anshori, mengartikan gender sebagai, "Kedudukan laki-laki dan perempuan ditinjau dari segi sosial budaya, ekonomi, politik dan kebijakan suatu Negara, bukan dari segi jenis kelamin atau ajaran agama. Seks dan jender tentu tidak sama, karena seks adalah ketentuan Allah yang tidak bisa diubah karena sudah merupakan kodrat, sedangkan jender dibuat oleh kesepakatan masyarakat setempat yang sewaktu-waktu akan berubah". Lihat: Anshori, "Penafsiran Ayat-Ayat Jender dalam Tafsir al-Misbah" (Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), 82.
Sementara Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita mendefinisikan gender dengan: interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Gender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan. Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, Buku III: Pengantar Teknis Analisa Gender, 1992, 3.

111 Siti Musdah Mulia, et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* (Jakarta: LKAJ, 2003), cet. II, viii.

112 Siti Musdah Mulia, et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, ix.

113 Disarikan dari: David Graddol dan Joan Swann, *Gender* Voices (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1989), 49.

Selain itu, Nasaruddin Umar menyatakan, bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Gender dalam arti ini mendefinisikan laki-laki dan perempuan dari sudut non-biologis.[114] Artinya, gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin.[115]

Dari seluruh ungkapan di atas dapat dipahami perbedaan antara sex dan gender. Sex berarti jenis biologis (kelamin), sedangkan gender adalah bukan suatu hal yang tetap atau sesuatu yang berdasarkan bawaan lahir seseorang, akan tetapi hasil pembelajaran sosial dan konstruksi kultural seiring bergulirnya waktu. Artinya, gender adalah identifikasi pembagian peran dan tanggungjawab bagi laki-laki dan perempuan dari hasil konstruk sosial masyarakat yang tidak baku.

Dalam konteks judul dalam paper ini, penulis lebih cenderung pada pendapat Musdah Mulia dan Coleman, yang menambahkan pengertian gender dengan pembedaan karakter seseorang (sikap). Karena dari pembedaan karakter feminin dan maskulin dalam diri seseorang ini, pada akhirnya akan sangat menentukan kepribadian dan kecenderungan seseorang dalam mengambil peran dan tanggung jawabnya dalam struktur sosialnya.[116]

Selanjutnya, perbedaan biologis tentang anatomi tubuh laki-laki dan perempuan memang tidak dapat disamakan, namun implikasi dari perdebatan seputar pengaruh perbedaan biologis laki-laki dan perempuan terhadap klasifikasi potensi emosional bagi perempuan dan potensi intelektual bagi laki-laki, menyisakan diskursus yang sangat atraktif tentang relasi gender sampai kepada masalah faktor penyebab kerusakan lingkungan dan upaya konservasinya.

Terdapat beberapa riset tentang stereotipe bagi laki-laki dan perempuan yang mempengaruhi relasi gender, di antaranya pernah dilakukan oleh Unger, Garai dan Scheinfield,[117] Eagly,[118] Wright,[119]

---

114 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), 33-35.

115 Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 1.

116 Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender,* 106-107.

117 Garai dan Scheinfield, "Sex Differences in Mental and Behavioral Traits," *Genetic Psychology Monographs,* 77 (1968), 169.

118 A.H. Eagly, "The Science and Politics of Comparing Woman and Man," *American Psychologist,* 50 (1995), 145-158.

119 D. Wright, *The Psychology of Moral Behaviour* (Harmondsworth: Penguin, 1971).

Bernard,[120] Miller,[121] dan McGrath.[122] Para tokoh ini mengklasifikasikan karakter maskulin yang dimiliki laki-laki dengan karakter: dominatif, aktif, independen, logis, kompetitif, agresif dan berbagai karakter yang memiliki arti positif. Sebaliknya karakter feminin yang dimiliki perempuan adalah karakter yang dinilai subordinatif, pasif, dan sensitif. Konsekuensi logis dari klasifikasi karakter ini, memuluskan jalan laki-laki untuk tampil di dunia publik, sementara sterotip feminin yang terkesan "lebih rendah" dari maskulin ini, berimplikasi negatif pada peran perempuan baik di sektor publik dan domestik.[123]

Sebaliknya, Shinoda Bolen juga mengklasifikasikan sterotip negatif karakter maskulin bagi laki-laki yang eksploitatif, ambisius dan arogan, membuat laki-laki layak disalahkan dalam isu kerusakan lingkungan. Sementara karakter feminin yang lemah lembut, penyayang, pendidik dan submisif juga dianggap lebih mampu berperan terhadap fungsi pemeliharaan lingkungan.[124]

Klasifikasi karakter yang selalu positif bagi maskulin dan selalu negatif untuk karakter feminin atau sebaliknya, senyatanya tidak didapati dalam al-Qur'an. Al-Qur'an justru memberikan deskripsi keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam dalam setiap

120 J Bernard, "The Rosenzweig Picture Prustation-Study: I. Norms, Reliability and Statistical Evaluation", *Journal of Psychology,* 28 (1949), 325-332.

121 Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston, MA: Beacon, 1986).

122 E. McGrath et al., "Women and Depression: Risk Factors and Treatment Issues," *American Psychological Association* (1990).

123 Ironisnya, steorotip negatif ini diamini kebanyakan perempuan dengan pasrah karena berbagai dalih. Salah satunya, berdalih legitimasi teks keagamaan. Dalam pandangan Islam, jika ajaran yang terdapat dalam kitab suci dan sunnah Rasulullah saw dipahami secara lebih komprehensif, maka akan didapati ajaran universal yang mengusung semangat kesetaraan dan hubungan yang harmonis bagi seluruh manusia. Dalam Islam, seorang muslim dapat meraih kesempatan yang sama dalam mengejar prestasi, demikian dengan motifasi berbuat yang terbaik demi kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat, digambarkan tanpa pandang perbedaan dari kedua jenis kelamin manusia (Q.S. al-Naḥl [16]: 97). Lihat pembagian karakter maskulin (laki-laki) dan feminin (perempuan) dalam buku karangan: Rhoda K Unger, *Female and Male Psychological Perspectives* (New York, t.p: 1979) 30. Bandingkan dengan Hilary M. Lips, *Sex and Gender an: Introduction* (California: Mayfield Publishing Company, 1993), 6. Pembagian karakter tersebut akan disajikan dalam pembahasan jurnal ini.

124 Lihat kesan negatif bagi karakter maskulin yang dimiliki laki-laki dan kesan yang positif bagi karakter feminin yang dimiliki perempuan dalam buku karangan: Jean Shinoda Bolen, *Crossing to Avalon, A Woman's Midlife Quest for the Sacred Feminine* (San Fransisco: Harper Collins, 2004), cet. X.

individu manusia. Karakter feminin dan maskulin yang disebutkan, tidak diidentikkan hanya bagi salah satu dari laki-laki dan perempuan. Artinya, karakter feminin bukan hanya untuk perempuan, dan maskulin bukan hanya untuk laki-laki. Uniknya, yang membedakan baik buruknya kualitas karakter maskulin dan feminin dalam diri manusia ini adalah, nilai/sisi positif dan negatif bagi masing-masing karakter feminin dan maskulin. Hal ini berdasarkan QS. Al-Shams [91]: 8 bahwa dalam diri manusia diilhami untuk dapat memilih sesuatu yang baik atau yang buruk.

Dalam penelitian penulis, karakter manusia yang terdapat di dalam al-Quran diungkapkan dalam bentuk umum, yang berarti karakter tersebut secara umum bisa ditujukan baik kepada laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, sterotip bagi laki-laki dan perempuan adalah hal yang tidak dibenarkan dalam al-Quran, keduanya bisa memilih karakter mana yang dapat mempresentasikan dirinya.

Identifikasi karakter feminin dan maskulin bagi manusia dalam perspektif al-Qur'an pernah dilakukan oleh Sachiko Murata dengan menyatakan: karakter maskulin memiliki ciri has yang aktif dan melimpahkan, sedangkan karakter feminin memiliki ciri has pasif, menerima dan berserah diri. Di dalam al-Qur'an, menurut Murata kedua karakter ini ada dalam setiap individu manusia.

Selanjutnya Murata menjelaskan, hirarki vertikal dalam diri manusia adalah raga, jiwa (*nafs*) dan ruh. Ruh adalah cahaya keilahian yang harus diraih oleh setiap manusia. Murata menyatakan, jiwa yang "meyerahkan" dirinya pada yang "lebih rendah" (materi, dunia, sifat-sifat negatif dan sebagainya) adalah sifat "feminin yang negatif" (sifat yang menerima dan menyerah tidak mampu melawan yang rendah). Sedangkan jiwa yang "menyerahkan" dirinya pada yang "lebih tinggi", yaitu akal, ruh dan Tuhan adalah "sifat feminin positif" (menyerah hanya pada yang lebih tinggi).

Sebaliknya, jiwa yang "berkuasa", mendominasi, meninggikan diri, mempertuhankan diri, adalah sifat "maskulin negatif". Sementara jiwa yang ingin "mengalahkan nafsu amarah" dan ingin naik mencapai nafsu mutmainnah yang damai bersama Tuhan adalah sifat "maskulin positif".

Jiwa yang tenang dan damai bersama Tuhan ini adalah jiwa kesatria yang telah melebur dengan Ruh/Akal. Manusia ini telah

menjadi ruh aktif (maskulin positif) yang dapat mengontrol dan menguasai jiwa dan raga agar selaras dengan cahaya Ruh dan Akal.[125]

Dari penjelasan Murata di atas dapat dipahami bahwa, bagi jiwa (*nafs*), baik buruk nilainya tergantung pada pilihan sisi/nilai positif atau negatif dari karakter maskulin dan feminin yang dipilih manusia untuk merepresentasikan jiwa atau karakternya.

Jiwa yang mengalah pada yang lebih rendah/nafsu, maka dikategorikan sebagai feminin negatif. Sedang jiwa yang mengalah pada yang lebih tinggi/akal dan ruh, maka dikategorikan dalam feminin positif. Sebaliknya, jiwa yang dominatif dan menuhankan diri, dikategorikan dalam maskulin negatif. Sedang jiwa yang mengalahkan *nafsu ammârah/ammârah bi al-sû',* dikategorikan pada maskulin positif.

Untuk lebih mengklarifikasi isyarat identitas karakter feminin dan maskulin dalam al-Qur'an yang telah ditemukan, telah dispesifikasikan pembagian karakter maskulin dan feminin dalam Disertasi penulis. Hemat penulis, karakter maskulin bagi manusia adalah karakter yang berhubungan dengan sifat kemuliaan (*jalâliyah*) yang lebih kepada pertimbangan logika. Oleh sebab itu, ciri has karakter maskulin adalah karakter yang berhubungan dengan karakter yang aktif, independen, obyektif, responsif, progresif dan visioner masuk dalam kategori karakter maskulin.

Sedang karakter feminin, adalah karakter berhubungan dengan keindahan (*jamâliah*) yang lebih kepada pertimbangan hati, seperti karakter empatik, menyenangkan, memberi, submisif, keteraturan, kreatifitas dan instrumental masuk dalam kategori karakter feminin.[126]

Selanjutnya, dalam analisis penulis mengenai isyarat ekualitas antara karakter feminin dan maskulin yang memiliki nilai/sisi positif dan negatif dalam individu manusia dalam al-Qur'an, secara umum dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

---

125 Lihat: Sachiko Murata, *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought,* Albaniy, N. Y. State: University of New York Press, 1992. Lihat juga: Ratna Megawangi, dalam kata pengantar buku karangan Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 10.

126 Dalam proses kehidupan segala makhluk di alam raya, setiap orang tahu, bahwa hanya dengan penyatuan kedua prinsip inilah kehidupan dapat terus ada. Kehidupan tidak mungkin ada tanpa *systole* dan *diastole* detak jantung, tanpa menghirup dan menghembuskan, atau kerja listrik tanpa adanya dua kutub, dan seterusnya. Disarikan dari: Annemarie Schimmel, dalam kata pengantar buku karangan Sachiko Murata, *The Tao of Islam,* vii-viii.

Gambar I
Tabel Klasifikasi Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam setiap Individu Manusia dalam Perspektif al-Qur'an

No	Kriteri sifat/karakter	Nomor surat dan ayat
1	Karakter feminin dan maskulin yang memiliki sisi/nilai positif	
	A. Karakter maskulin positif	
	1. Konsisten	8/45.
	2. Mendunia	17/70, 49/13.
	3. Kompetitif	18/30.
	4. Aktif (*mujâhidîn*)	4/95, 47/31.
	5. Obyektif	
	a. muqsithîn (orang-orang yang adil)	5/42, 49/9, 60/8.
	b. shâdiqûn (orang-orang yang benar)	49/15, 14/17.
	6. Logis (*ya'qilûn*)	2/164, 13/4, 16/12, 29/35.
	7. Independen	8/53.
	8. Petualang (*intasyara*)	62/9.
	9. Komunikatif	3/159.
	10. Keseimbangan rasio dan rasa	49/9-10.
	11. Kemampuan memimpin	27/23.[127]
	12. Lebih merdeka (*yantasyirûn/ membela diri*)	42/39.
	13. Lebih bebas bicara	55/3-4.
	14. Visioner	3/104.
	15. Responsif	3/114.
	16. Progressif	17/36.
	B. Karakter feminin positif	
	1. Taat/Submisif	8/46, 2/21, 1/5.
	2. Sabar	8/66.
	3. Empati	33/29.
	4. Pemurah	57/18.
	5. Tawakal	12/67, 14/12, 39/38, 3/159.
	6. Taqwa (rasa takut)	2/177, 8/34, 13/35, 25/15, 39/33, 47/15.
	7. Ikhlas	12/24, 15/40, 37/40, 37/74.

127 Dalam ayat ini, sosok pemimpin di dalam al-Qur'an dijelaskan bukan hanya dari kalangan laki-laki, akan tetapi juga dari kalangan perempuan, seperti ratu Balqis seorang pemimpin di sebuah negeri bernama Saba'. Selain itu, juga banyak sekali sosok wanita yang diisyaratkan al-Qur'an dan hadis yang memiliki

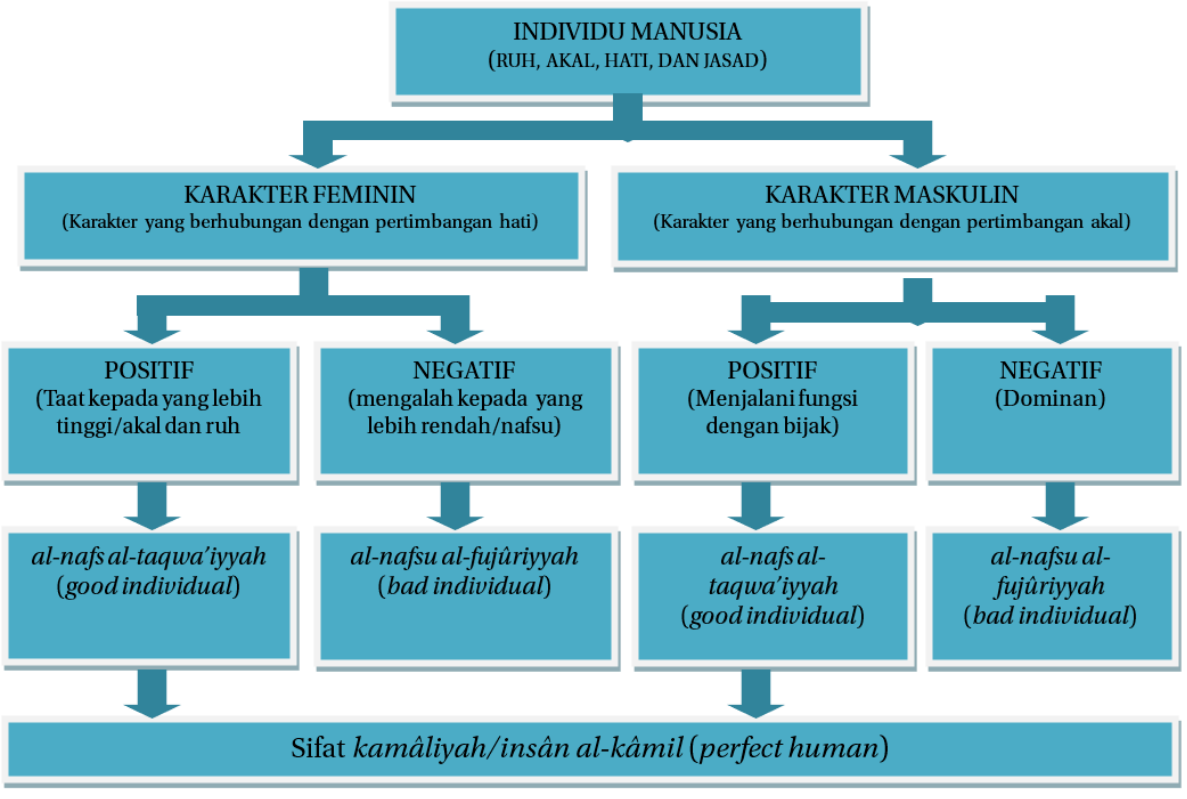
No	Kriteri sifat/karakter	Nomor surat dan ayat
	8. Produktif	16/97.
	9. Bersyukur	86/3.
	10. Menerima saran/bijak	2/206.
	11. Pemaaf	3/159.
	12. Egaliter	49/13.
	13. Kreaatif	13/11.
	14. Koperatif	3/103.
2	Karakter feminin dan maskulin yang memiliki sisi/nilai negatif	
	A. Karakter maskulin negatif	
	1. Arogan (*mutakabbirîn*)	16/69, 39/60, 39/72, 40/76.
	2. Aktif dominatif (merusak/*mufsidîn*)	2/12, 2/60, 7/74, 11/85, 26/183, 38/28.
	3. Eksploitatif	42/2.
	4. Arogan/sombong	17/83, 17/37.
	5. Senang membantah	18/54.
	6. Dominatif	96/6-7.
	7. Matrealistis (*world oriented*)	100/8.
	8. Eksessif dalam membangkang	75/5.
	9. Ambisius	22/51, 2/217.
	10. Boros	17/26-27.
	B. Karakter feminin negatif	
	1. Subyektif	
	a. Mukhsirîn (tidak jujur dalam takaran)	26/181.
	b. Tajassus (mencari-cari kesalahan orag lain)	49/12.
	2. Sensitif/egois (*yaskhatûn*)	9/58.
	3. Reseptif (yang pasif)	2/60
	4. Lemah	4/28
	5. Berkeluh kesah	70/19-20
	6. Sulit mengatasi persoalan	10/19, 19/37.
	7. Mudah goyah dalam krisis	10/12
	8. Sulit menyembunyikan emosi (sedih)	9/40, 15/88, 29/33
	9. Lebih mudah menangis	19/23-24
	10. Kurang independen	103/3

berbagai macam keistimewaan, seperti Ibu Nabi Musa, Siti Aisyah. Mariah Qibtiyyah dan lain-lain. Lihat: Muhammad Bakr Isma'il, *Mu'minât Lahunn 'inda Allâh Sha'nun* (Kairo: Dar al-Manar, 1422 H/2001 M), cet. I.

Dari tabel di atas dapat dipahami bahwa, dapat diketahui beberapa isyarat ayat al-Qur'an yang mendeskripsikan tentang berbagai macam karakter yang umum dimiliki manusia, tanpa memisahkan apakah mereka berjenis kelamin laki-laki atau perempuan.

Dari beberapa contoh karakter feminin dan maskulin dalam diri manusia di atas, dapat diketahui bahwa al-Qur'an mengisyaratkan kepada manusia akan adanya keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam diri manusia, yang memiliki nilai/sisi positif dan negatif. Dari redaksi umum yang digunakan al-Qur'an dapat dipahami bahwa, al-Qur'an memberikan keluasan berfikir bagi manusia untuk menentukan karakter feminin dan maskulin yang memiliki nilai/sisi positif atau negatif untuk merepresentasikan kepribadiannya.

Bagi individu yang menginginkan menjadi sosok manusia yang sempurna, al-Qur'an memberikan petunjuk untuk menyeimbangkan antara karakter feminin dan maskulin, dengan keseimbangan karakter ini manusia bisa belajar memiliki sifat yang sempurna (sifat *kamâliah*/ *insân al-kâmil*). Ini dengan catatan bahwa manusia masih harus dengan bijak untuk memilih nilai/sisi yang positif dari kedua karakter feminin dan maskulin tersebut. Berikut gambaran tentang klasifikasi karakter manusia:



Gambar II
Klasifikasi Karakter Manusia dalam al-Quran

Dari gambaran di atas, dapat diketahui bahwa al-Qur'an memandang kesatuan potensi intelektual dan emosional dalam diri manusia adalah suatu hal yang nyata, tidak ada perbedaan bagi laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, pada dasarnya Islam tidak mengenal perbedaan karakter berdasarkan jenis kelamin yang dihubungkan dengan potensi intelektual dan emosional yang dimiliki masing-masing individu manusia. Dari pemahaman ini, laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki potensi intelektual dan emosional yang sejajar.

Menarik untuk membaca karya terkait otak laki-laki dan perempuan. Menurut Louann Brizendine, pemisahan potensi intelektual bagi laki-laki dan emosional bagi perempuan adalah suatu hal yang tidak dibenarkan dalam sains. Menurutnya, laki-laki dan perempuan memiliki level yang sama dalam segi intelegensinya. Bahkan dalam bukunya Brizendine menyatakan bahwa, otak perempuan juga memiliki keunikan kecerdasan yang luar biasa, kerja otak yang sempurna, kecakapan dalam menjaring koneksi, kemampuan hati untuk membaca situasi (menguasai emosi), mengatur nada suara dan menenangkan pikiran, serta kemampuan untuk memecahkan konflik.[128]

---

128 Louann Brizandine, *The Female Brain* (New York: Morgan Road Books, 2006),7-8.
Lihat juga pembahasan tentang potensi intelegensi dan emosi bagi laki-laki dan perempuan, di antaranya dalam: 1) D. Adam, "Biology Does Not Make Man More Agressif than Women" dalam K Bjorkqvist and P. Niemela, eds, *Of Mice and Women: Aspect of Female Agression* (San Diego: Academic Press, 1992). 2) J. Kaiser, "Gender in The Pharmacy: Does it Matter?." *Science* 308 (5728): 1572 (2005). 3) N.S. Orzhekhovskaia, "[Sex Dimorphism of Neuron-glia Correlations in the Frontal Areas of the Human Brain]." *Morfologia* 127 (1): 7-9. (2005). 4) K. M. Prkachin, M. Heather and S. R Mercer, "Effects of Exposure on Perception of Pain Expression." *Pain* 111 (1-2): 8-12 (2004). 5) E. R. Gizewski, et al, "Gender-spesific Cerebral Activation During Cognitive Tasks Using Functioanl MRI: Comparison of Women in Midluteal Phase and Men." *Neuroradiology* 48 (1): 14-20 (2006). 6) N. M. Else-Quest, et al., "Gender Differences in Temprament: a Meta-analysis." *Psychol Bull* 132 (1): 33-72 (2006). 7) A. Azurmendi, et al, "Cognitive Abilities, Androgen Levels, and Body Mass Index in 5-year-old Children." *Horm Behav* 48 (2): 187-195 (2005). 8) R. Halari, et al., "Comparable fMRI activity with Differential Bahavioural Performance on Mental Rotation and Overt Verbal Fluency Tasks in Healthy Men and Woman." *Exp Brain Res* 169 (1): 1-4 (2006). 9) A. P. Arnold, "Sex Chromosomes and Brain Gender." *Nat Rev Neurosei* 5 (9): 701-708.

Dadang Hawari, seorang Psikiater Indonesia kenamaan memiliki pandangan senada. Hawari menyatakan bahwa struktur otak secara anatomis tidak ada perbedaan antara otak laki-laki dan perempuan. Faktor lingkungan yang akan membuat fungsi otak masing-masing manusia menjadi berbeda-beda tingkatan kualitasnya.[129]

Dengan demikian, sterotip yang negatif bagi laki-laki dan perempuan bisa dikatakan sebagai paradigma yang telah mengakar yang telah turun temurun diwariskan. Sterotip tidak dibenarkan digeneralisir bagi laki-laki dan perempuan saja, karena sangat amat tergantung dari masing-masing individu. Paradigma masyarakat yang telah membentuk dan memisahkan karakter maskulin bagi laki-laki dan karakter feminin bagi perempuan sudah seharusnya direkonstruksi. Sehingga dari rekonstruksi paradigma ini, diharapakan laki-laki dan perempuan dapat sama-sama memiliki keseimbangan karakter feminin dan maskulin yang positif.[130]

Dari pandangan al-Quran, hadis dan para saintis dapat diambil kesimpulan bahwa: keseimbangan karakter ini menjadi hal yang niscaya, demi terciptanya manusia yang memiliki kecakapan holistik yang memang menjadi potensi yang harus dioptimalkan dalam kehidupannya. Hal ini akan dapat menunjang eksistensi manusia dalam interaksi vertikalnya kepada Sang Pencipta, maupun interaksi horizontalnya kepada sesama manusia, dan yang tidak kalah pentingnya adalah interaksi harmonis manusia kepada lingkungan sekitarnya sebagai salah satu upaya dalam usaha konservasi lingkungan, sebagai tawaran dari konsep eko-sufisme yang berwawasan gender.

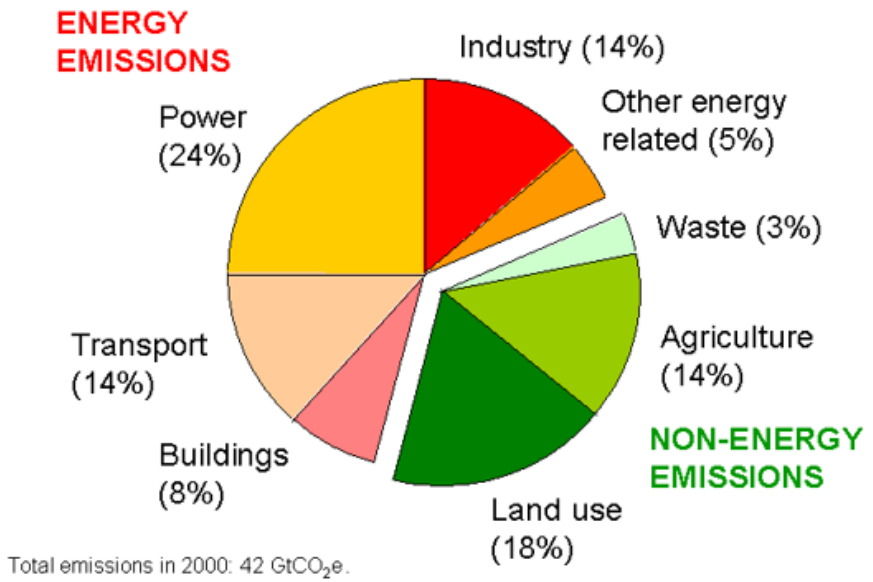
D. Relasi Gender dan Ekosufisme dan dalam al-Quran

Kerusakan lingkungan bukanlah sebuah isu, fakta yang diungkapkan oleh IPCC menunjukkan data dari faktor penyebab kerusakan lingkungan. Gambaran dari laporan IPCC dapat dilihat dalam prosentase di bawah ini:

---

129 Dadang Hawari, *Al-Qur'ân Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2004), 887.

130 Lihat penafsiran tentang beberapa contoh dari karakter feminin dan maskulin yang sama-sama memiliki nilai positif dan negatif dalam: Nur Arfiyah Febriani, Ekologi Berwawasan Gender, 134-168. Lihat juga: Nur Arfiyah Febriani, "Perspektif al-Qur'an tentang Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam Diri Manusia", *Jurnal Studi Gender Yin Yang*, vol 6, no. 1, Januari-Juni, 2011, 37-57.



Gambar III

Presentasi Beberapa Faktor Penyebab Kerusakan Alam[131]

Gambar di atas menunjukkan faktor penyebab kerusakan lingkungan yang dibuat manusia secara umum. Oleh sebab itu, menjadi tugas manusia pula untuk melakukan upaya konservasi lingkungan. Laki-laki dan perempuan harus saling bekerja harmonis, kooperatif dan komplementer.

Konsep relasi gender dan ekosufisme sebagai upaya dari konservasi lingkungan dalam al-Quran, dapat diketahui dari ayat-ayat yang memotifasi baik laki-laki dan perempuan untuk hidup harmonis, sekaligus menjadi pribadi yang aktif dan progresif dengan tujuan beribadah hanya kepada Allah. Di antara ayat yang mengajak laki-laki dan perempuan untuk bekerjasama secara kooperatif dapat

131 Lihat mengenai beberapa faktor penyebab utama kerusakan lingkungan yang dilakukan oleh IPCC sampai akhir tahun 2010 dalam: http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_spm.pdf. Diakses pada 29 Maret 2011. Lihat juga laporan IPCC tentang kerusakan lingkungan dan upaya yang dilakukan dalam konservasi lingkungan pada tahun 2014 dalam: https://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/AR5_SYR_FINAL_SPM.pdf, diakses 25 Juli 2017. Lihat juga: 'Abd al-Hâdî Ḥasan, *Ḥimâyah al-Bî'ah al-Tulûth bi al-Mubayyidât al-Kîmâwiyyah wa Afḍal al-Ḥulûl* (Sûriyah: Dâr 'Alâ' al-Dîn, 2003), cet. III.

dilacak dalam Q.S. al-Zalzalah [99]: 7-8, al-Nisâ' [4]: 124, al-An'âm [6]: 132, Yûnus [10]: 9, al-Fushshilat [41]: 46, al-Kahfi [18]: 1-2, al-Aḥzâb [33]: 47, al-Jâtsiyah [45]: 15, Fâthir [35]: 10, Âli 'Imrân [3]: 30, al-Zumar [39]: 70, al-Thûr [52]: 21, Thâhâ [20]: 112, al-Anbiyâ [21]: 94, al-Isrâ'[17]: 19, al-Kahf [18]: 30, dan al-Mu'min [40]: 40. Ayat-ayat tersebut mendeskripsikan laki-laki dan perempuan sebagai pribadi yang masing-masing memiliki kualitas/karakter feminin dan maskulin yang positif dalam dirinya.

Dengan keseimbangan karakter dan berbagai potensi yang sama-sama dimiliki laki-laki dan perempuan, keduanya memiliki kesempatan yang sama untuk beribadah, meraih prestasi, dan melakukan aksi konservasi lingkungan untuk kebahagiaan dan ketenteraman hidup, sebagai pengejewantahan dari konsep eko-sufisme berwawasan gender. Aksi dari konsep ini adalah integrasi antara ilmu dan *ma'rifah* sang pecinta kepada Tuhannya.

Selanjutnya, salah satu ayat yang sangat menarik untuk merekonstruksi ideologi masyarakat yang dibahas sebelumnya tentang sterotip negatif bagi perempuan dan laki-laki adalah firman Allah: *Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.* (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 104).

Menurut Rashîd Riḍâ, ayat di atas menjelaskan tentang, ajaran Allah kepada umat Islam, agar kembali menyatukan visi dan misi meski dalam keadaan berbeda pendapat. Allah melarang umat Islam untuk bercerai berai setelah Allah memerintahkan umat Islam untuk bersatu. Ayat ini mengajarkan kepada umat Islam untuk senantiasa melaksanakan *amar ma'rûf nahî munkar*, sebagai formula pemelihara kehidupan masyarakat yang harmonis dalam kesatuan dan persatuan.[132]

Dalam ayat ini, umat Islam baik laki-laki dan perempuan dimotifasi menjadi umat yang senantiasa mengajak kepada kebaikan dan melarang perbuatan yang munkar. Umat dengan kriteria ini, mencerminkan umat yang memiliki karakter visioner, progresif,

132 Muhammad Rashid Rida, *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M/1420 H), juz. IV, 22. Lihat juga penafsiran senada dalam: Wahbah Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Sharî'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H/1998 M), juz. III-IV, 32.

konsisten,[133] empatik, koperatif dan egaliter.[134] Karakter yang mencerminkan keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam setiap individu manusia.

Redaksi yang mengungkapkan tentang anjuran kepada kebaikan dan mencegah perbuatan yang munkar dalam bentuk umum, memiliki arti universal. Dalam ayat ini tidak diperinci, jenis *amar ma'rûf nahî munkar*, artinya segala anjuran untuk berbuat baik dan mencegah perbuatan yang mengakibatkan kemunkaran, harus dilakukan secara obyektif[135] dan adil[136] jika ingin menjadi umat yang terbaik.[137]

Jika ajaran agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad ini dapat diimplementasikan dengan baik, akan membawa umatnya menjadi umat yang terdepan dan terbaik. Ini masih dengan catatan bahwa, ajaran Nabi yang agung tersebut harus dilaksanakan dalam rangka kerjasama dan keterpaduan/kesatuan di antara umatnya. Hal ini karena semboyan saling melaksanakan *amar ma'rûf nahî munkar* di antara umat Islam, tidak akan dapat berjalan dan mencapai kesuksesan tanpa kesatuan dan kebersamaan di antara mereka.[138] Sebagaimana Nabi mendeskripsikan hal ini dalam hadisnya yang berbunyi:

حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ[139].

---

133 Visioner, progresif, dan konsisten adalah ciri karakter maskulin positif.

134 Empatik, koperatif dan egaliter merupakan representasi dari karakter feminin positif.

135 Karakter ini masuk dalam karakter maskulin positif.

136 Karakter ini masuk dalam karakter maskulin positif.

137 Dalam kaidah tafsir juga diungkapkan, Al-Qur'an menganjurkan sifat adil, sederhana dan seimbang, dan mencela sifat lalai, berlebihan dan melampaui batas. Al-Qur'an memerintahkan memberikan hak kepada pemiliknya, dan kepada segala sesuatu. Hak hendaknya ditunaikan dengan cara yang benar dan baik, sebab ia merupakan bagian dari hak Allah SWT juga.
Lihat: Shaikh 'Abd al-Rahman Nasir al-Sa'd, *al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân* (Riyaḍ: Maktabah al-Ma'arif, 1400 H/1980 M), 87-89.

138 Lihat: Abi al-Qasim 'Abd al-Karim Ibn Hawazin Ibn Abî Malik al-Qushairî al-Naisaburî al-Shafi'î, *Tafsîr al-Qushairî al-Musammâ Lathâ'if al-Ishârât* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/2000 M), juz. I, 165-167. *Ma'rûf* adalah: segala perbuatan yang mendekatkan manusia kepada Allah; sedangkan munkar ialah segala perbuatan yang menjauhkan manusia dari pada-Nya.

139 Artinya: Menceritakan kepada kami Khalad Ibn Yahya, berkata Ia menceritakan

Selain itu, Allah juga mengisyaratkan tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam berbuat amal yang terbaik demi menunjang kehidupannya di baik di dunia bahkan sampai di akhirat. Firman Allah: *Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman. Maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.* (Q.S. al-Nâhl [16]: 97).

Motifasi untuk seorang mukmin kepada baik laki-laki dan perempuan untuk secara kontinu berusaha melakukan usaha terbaik dalam hubungan vertikal dan horizontalnya, sangat ditekankan dalam ayat ini. Hubungan harmonis secara vertikal dengan Allah akan menambah rasa iman dan ketenangan dalam kehidupannya, sedang hubungan secara horizontalnya kepada sesama manusia dan sesama makhluk Allah lainnya, akan menciptakan kehidupan yang damai dan sejahtera bagi manusia dan alam lingkungannya.

Dalam konteks kehidupan sosial, menurut Nasarudin Umar ayat di atas mengisyaratkan konsep kesetaraan jender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Meskipun kenyataan dalam masyarakat konsep ideal ini masih membutuhkan proses dan sosialisai.[140]

Menurut Muhammad Quraish Shihab, ayat ini merupakan salah satu ayat yang menekankan persamaan antara pria dan wanita. Sebenarnya kata *man/siapa* pada awal ayat ini sudah dapat menunjuk kepada kedua jenis kelamin –lelaki dan perempuan- tetapi guna penekanan dimaksud, sengaja ayat ini menyebut secara tegas kalimat *–baik laki-laki maupun perempuan.* Ayat ini juga menunjukkan betapa kaum perempuan juga dituntut agar terlibat dalam kegiatan-kegiatan

---

kepada kami Sufyan dari Abu Burdah, dari kakeknya dari Abu Musa, dari Nabi SAW bersabda Ia: "Sesungguhnya seorang murmin bersama mu'min lainnya, bagaikan satu bangunan yang menguatkan satu sama lain, sambil Rasulullah menggenggam jari-jarinya". H.R. Bukhari, Bab: *al-Shalâh,* Bab: *Tashbîk al-Ashâbi' fi al-Masjid*, hadis no. 459.

140 Lihat: Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* 265.

yang bermanfaat, baik untuk diri dan keluarganya, maupun untuk masyarakat dan bangsanya, bahkan kemanusiaan seluruhnya.[141]

Selanjutnya, relasi gender dalam ekosufisme juga bisa dipahami dari ajaran al-Quran bahwa, seluruh manusia, baik laki-laki dan perempuan adalah pengemban amanah konservasi alam. Manusia dituntut untuk melakukan perbaikan dari kerusakan yang telah dibuatnya, karena kerusakan yang diakibatkan ulah manusia pada dasarnya adalah pelajaran yang Allah berikan agar manusia menyadari kesalahannya. Sebagaimana firman Allah:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ ﴿٤١﴾ [142]

Kata *al-nâs* (manusia), memiliki arti manusia yang matang secara biologis dan memiliki kecakapan dalam hubungan sosial. Ini berarti, seluruh umat manusia memiliki yang masuk dalam kategori tersebut, mendapat amanah konservasi lingkungan.

Sedangkan kata (الفساد) *al-fasâd* menurut Ashfahânî adalah keluarnya *sesuatu dari keseimbangan, baik sedikit maupun banyak*. Kata ini digunakan menunjuk apa saja, baik jasmani, jiwa maupun lain-lain. Ia juga diartikan sebagai anonim dari (الصلاة) *al-ṣalâh* yang berarti *manfaat* atau *berguna*.

Ayat ini menurut Muhammad Quraish Shihab, membicarakan tentang berbagai macam bentuk kerusakan di bumi, di daratan dan lautan. Misalnya, telah terjadi beberapa bentuk pengerusakan seperti pembunuhan dan perampokan di kedua tempat itu. Dapat juga berarti daratan dan lautan sendiri telah mengalami kerusakan, ketidakseimbangan serta kurang manfaat.

Ibnu 'Asyûr mengemukakan penafsiran tentang ayat di atas dengan ungkapan bahwa, alam raya telah diciptakan Allah dalam

141 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), cet. IV, vol. 7, 343. Lihat juga penjelasan tentang isim isyarat yang digunakan sebagai *sighat* yang menunjukkan makna umum, salah satunya yaitu lafaz "*man*" yang ada pada ayat di atas, dalam: Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (t.tp: Manshurat al-'Aṣr al-Hadits, 1973), cet. III, 315.

142 Artinya: Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (Q.S. al-Rûm [30]: 41).

satu sistem yang sangat serasi dan sesuai dengan kehidupan manusia. Tetapi manusia melakukan kegiatan buruk yang merusak, sehingga terjadi kepincangan dan ketidak seimbangan dalam sistem kerja alam.

Dosa dan pelanggaran (*fasâd*) yang dilakukan manusia mengakibatkan gangguan keseimbangan di darat dan laut. Sebaliknya, ketiadaan keseimbangan di darat dan di laut, mengakibatkan siksaan kepada manusia. [143]

Semakin banyak perusakan terhadap lingkungan, semakin besar pula dampak buruknya bagi manusia. Semakin banyak dan beraneka ragam dosa manusia, semakin parah pula kerusakan lingkungan. Hakikat ini merupakan kenyataan yang tidak dapat dipungkiri lebih-lebih dewasa ini. Memang Allah menciptakan semua makhluk saling kait terkait. Dalam keterkaitan itu, lahir keserasian dan keseimbangan dari yang terkecil hingga yang terbesar, dan semua tunduk dalam pengaturan Allah Yang Maha Besar. Bila terjadi gangguan pada keharmonisan dan keseimbangan itu, maka kerusakan terjadi, dan ini kecil atau besar, pasti berdampak pada seluruh bagian alam, termasuk manusia, baik yang merusak maupun yang merestui perusakan itu.[144]

Selain itu untuk aksi nyata dari konservasi lingkungan, Allah memotifasi umat Islam untuk melakukan perbuatan baik, yang bukan

---

143 Kata *al-nâs* pada ayat ini yang berarti *manusia* secara umum, mengindikasikan bahwa seluruh umat manusia dari latar belakang agama, Negara, budaya dan profesi apapun manusia di dunia memiliki potensi yang sama dalam melakukan pengerusakan terhadap lingkungan, oleh sebab itu umat manusia juga yang harus membuat tindakan nyata secara koperatif dan komprehensif dalam upaya penyembuhan lingkungan demi kebaikan bersama.

144 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* vol. 11, 77-79.
Bandingkan dengan penafsiran pada surat al-A'râf [7]: 96. Muhammad Quraish Shihab mengutip pendapat Ṭabaṭaba'î yang menyatakan bahwa: "Alam raya dengan segala bagiannya yang rinci, saling berkaitan antara satu dengan yang lain, bagaikan satu badan dalam keterkaitannya pada rasa sakit atau sehatnya, juga dalam pelaksaan kegiatan dan kewajibannya. Semua saling pengaruh mempengaruhi, dan semua pada akhirnya –sebagaima dijelaskan al-Qur'an- bertumpu dan kembali kepada Allah SWT.
Apabila yang satu bagian tidak berfungsi dengan baik atau menyimpang dari jalan yang seharusnya ia tempuh, maka akan nampak dampak negatifnya kepada bagian yang lain, dan ini pada gilirannya akan mempengaruhi seluruh bagian. Hal ini berlaku terhadap alam raya dan merupakan hukum alam yang ditetapkan Allah SWT, yang tidak mengalami perubahan; termasuk kepada manusia dan manusiapun tidak mampu mengelak darinya.

hanya berimplikasi positif bagi umat Islam dalam pola interaksi sosial, akan tetapi juga ada *reward* pahala yang Allah janjikan, Allah berfirman:

مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ خَيْرٌ مِّنْهَا ۚ وَمَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِيْنَ عَمِلُوا السَّيِّاٰتِ اِلَّا مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ﴿٨٤﴾

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa, gotong royong masyarakat dunia secara kolektif, adalah solusi efektif dalam menaggulangi krisis ekologi. Karena, apa yang ditanam, itulah yang akan dituai kemudian. Manusia, baik laki-laki dan perempuan harus dapat menghormati alam sebagai sesama makhluk ciptaan Allah sebagaimana mereka menghormati saudara mereka sesama manusia.[146]

Nabi juga bersabda tentang stimulus manusia baik laki-laki dan perempuan untuk mengajak kepada kebaikan, dan melarang mengajak orang pada jalan yang tidak dibenarkan dalam syari'at agama Islam. Hal ini sebagaimana sabda nabi dalam sebuah hadis yang diriwayatkan:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنْ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنْ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا[147].

145 Artinya: Barangsiapa yang datang dengan (membawa) kebaikan, Maka baginya (pahala) yang lebih baik daripada kebaikannya itu; dan Barangsiapa yang datang dengan (membawa) kejahatan, Maka tidaklah diberi pembalasan kepada orang-orang yang telah mengerjakan kejahatan itu, melainkan (seimbang) dengan apa yang dahulu mereka kerjakan. (al-Qaṣaṣ [28]: 84).

146 Lihat: Nur Arfiyah Febriani, "*Managemen Lingkungan Berbasis al-Qur'an"*, Al-Manar, Jurnal Kajian al-Qur'an dan al-Hadis, Vol. 2, no. 1, 2010, 111-137. Lihat juga penafsiran Q.S. al-Nisâ'[4]: 123 yang menyatakan segala amal perbuatan manusia akan mendapatkan balasannya, dalam: 'Âisyah raḍia Allâh 'anhâ, *Tafsir 'Âisyah,*166.

147 Artinya: Menceritakan kepada kami Yahya Ibn Ayyub dan Qutaibah Ibn Sa'id dan Ibn Hujr, mereka berkata menceritakan kepada kami Isma'il Ibn Ja'far dari al-'Ala' dari ayahnya dari Abi Hurairah bahwa Rasulullah bersabda: "Barang siapa mengajak kepada kebaikan, maka baginya adalah pahala seperti orang yang

Salah satu contoh perbuatan baik yang diajarkan nabi adalah, menghormati alam dengan interaksi yang harmonis dan tidak merusak tatanan alami alam, bahkan dalam suasana perang sekalipun.

Dari beberapa ayat dan hadis di atas dapat dipahami bahwa, Allah dan Rasulnya menegaskan, baik laki-laki dan perempuan yang konsisten dalam melaksanakan ajaran *amar ma'rûf nahî munkar* dan senantiasa bernaung dalam kesatuan umat Islam yang kokoh, akan mendapatkan balasan dan hasil sesuai dengan apa yang dilakukannya, tanpa dikurangi ganjarannya bahkan hanya untuk perbuatan semisal atompun sebagai partikel yang dianggap terkecil di dunia saat ini.

Dalam karakter muslim yang dapat mengajak *amar ma'rûf nahî munkar* seperti beberapa ayat dan hadis yang diungkap di atas, dapat diketahui Nabi mengajarkan umatnya memiliki sifat obyektif, komunikatif, aktif, ekspresif, visioner, progresif, independen,[148] empati, egaliter, mau menerima saran, koperatif, dan yang terpenting adalah ikhlas terhadap apa yang dikerjakan.[149]

Ciri has dari karakter feminin dan maskulin yang memiliki nilai/sisi positif di atas, suatu hal niscaya yang harus dimiliki oleh setiap manusia, jika manusia mendambakan adanya keseimbangan karakter dalam dirinya. Dari keseimbangan karakter ini, akan menimbulkan keharmonisan dalam diri sendiri, interaksinya dengan Tuhan, interaksi sosial dengan sesama manusia dan juga alam raya. Keharmonisan hubungan vertikal dan horizontal yang digambarkan al-Qur'an dan hadis di atas, akan melahirkan kesuksesan bagi manusia secara pribadi dan akan meraih kesuksesan bersama dengan masyarakat sekitarnya.

Dari beberapa ayat dan hadis di atas, juga dapat diketahui tentang ajaran *takhallî* dalam tradisi sufi, berupa membuang sifat buruk (karakter maskulin dan feminin yang negatif) pada diri manusia seperti sifat rakus, perusak, tamak, serakah (*greed*), dan sifat-sifat buruk lain. Proses berikutnya, jiwa diisi dengan sifat-sifat

---

mengikutinya tidak dikurangi barang sedikitpun, dan barang siapa mengajak kepada keburukan, maka baginya adalah dosa semisal orang yang mengikutinya tidak dikurangi barang sedikitpun". H.R. Muslim, Kitab: *al-'Ilm*, Bab: *Man Sanna Sunnah Ḥasanah aw Sayyi'ah wa Man Da'â ilâ al-Hudâ*, no. 3831.

148 Obyektif, komunikatif, aktif, ekspresif, visioner, progresif, dan independen adalah ciri karakter maskulin yang positif.

149 Empati, egaliter, mau menerima saran, kopertif dan ikhlas, adalah ciri karakter feminin positif.

baik/mulia (karakter feminin dan maskulin positif), seperti sifat kasih sayang, cinta, hormat, merawat, menjaga, melestarikan dan sifat-sifat lain. Sifat-sifat tersebut kemudian diimplementasikan (*tajallî*) pada tataran aksi. Di antaranya membangun relasi harmonis, saling menguntungkan, bermartabat dan beretika dengan lingkungan sekitar.[150]

E. Mehamani Dimensi Spiritual dan Jiwa Universal Alam raya: Membangun Ukhuwah Makhluqiyyah antara Manusia dan Alam Raya

Untuk memahami tentang hakikat manusia dan segala yang ada di alam raya ini adalah sama, yaitu sebagai sesama makhluk Allah, Allah berfirman:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ۗ مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ﴿٣٨﴾

Menurut Ibn 'Abbâs, dari ayat ini Allah ingin mngingatkan manusia bahwa seluruh makhluk ciptaan Allah yang ada di alam raya ini, tidak lain adalah sama seperti manusia, yaitu sebagai umat atau hamba Allah. Keseluruhan ciptaan Allahpun pada akhirnya akan kembali kepada-Nya, sama ketika manusia juga akan kembali kepada Allah.[152]

Selanjutnya, dalam ekosufisme, usaha memelihara lingkungan dapat menumbuhkan perasaan insyaf di antara orang-orang yang selalu bersujud dan mensucikan Allah dengan perasaan cinta dan sayang. Karena, seluruh ciptaan Allah juga beribadah dan bersujud kepada Allah SWT dengan cara mereka masing-masing, yang hanya Allah yang mengetahuinya.[153] Hal ini sebagaimana isyarat Allah dalam firman-Nya dalam Q.S. al-Isrâ' [17]: 44 yang berbunyi:

---

150 Dielaborasi dari: Suwito NS, *Ekosufisme,* 42.

151 Artinya: Dan Tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan. (Q.S. al-An'âm [6]: 38).

152 Lihat: Ibn 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M), 142.

153 Yûsuf al-Qaraḍâwî, *Ri'âyah al-Bî'ah fî Sharî'ah al-Islâm* (Cairo: Dâr al-Shurûq, 2001), 36.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ السَّبْعُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهِنَّ ۗ وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ ۗ اِنَّهٗ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا ﴿٤٤﴾ [154]

Para mufassir seperti Ibnu Kathîr,[155] Ṭanṭawî Jauharî,[156] al-Majlisî,[157] Fakhr al-Râzî,[158] Sa'îd Ḥawwa,[159] dan al-Biqâ'î,[160] serempak menafsirkan kata *tasbîḥ* dalam ayat ini dalam arti: *tasbîḥ* bagi manusia adalah dengan lisannya, sedang bertasbih bagi makhluk Allah selain manusia yang ada di alam raya ini, yaitu bertasbih sesuai dengan keadaan masing-masing suatu makhluk, yang tidak dapat dipahami manusia karena keterbatasan manusia itu sendiri.[161]

Selain itu dalam ayat lain dikatakan bahwa "sujud" segala sesuatu yang ada dilangit dan di bumi kepada Allah (Q.S. al-Raḥmân [55]: 6). Untuk kata sujud bagi alam raya, Hamka memahaminya dengan tunduknya semua ciptaan Allah untuk menjalani fungsi masing-masing sesuai dengan ketetapan-Nya, penundukkan ini agar manusia dapat menjalani kehidupan di dunia dengan mengambil

154 Artinya: Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. dan tak ada suatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun. (Q.S. al-Isrâ' [17]: 44).

155 Abî al-Fidâ' al-Isma'îl Ibn 'Umar Ibn Kathîr al-Dimashqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* (Beirût: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M), juz. V, 72-74.

156 Ṭanṭâwî Jauharî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), juz. V, 55.

157 Lihat penafsiran al-Majlisî tentang kata *sabbaḥa* pada (Q.S. al-Ḥajj [22]: 18), dalam: Shaikh Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Aṭhâr* (Beirût: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1983 M/1403 H), juz. 57, h. 164-167.

158 Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghaib* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz. X, 220-221.

159 Sa'îd Ḥawwâ, *al-Asâs fî al-Tafsîr,* (Cairo: Dâr al-Salâm, 1989), cet. II, juz. XI, 3079-3080.

160 Burhân al-Dîn Abî al-Ḥasan Ibrâhîm Ibn 'Amr al-Biqâ'î, *Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M, cet. I, juz. IV, 385-386.

161 Keberadaan suatu makhluk di alam raya ini, menunjukkan akan kehadiran Allah sebagai Tuhan yang Maha Mencipta, yang menciptakan segala sesuatu dengan sangat teratur, memiliki karakter sesuai dengan fungsinya dan kondisi yang sangat tepat. Keseluruhan makhluk di alam raya menuju kepada Allah swt, seluruh makhluk senantiasa bertasbih dan beribadah kepada Allah dengan cara senantiasa patuh kepada ketetapan Allah. Lihat juga: Badî' al-Zamân Sa'îd al-Nursî, *al-Mathnawî al-'Arabî al-Nûrî,* yang ditaḥqîq oleh: Iḥsân Qâsim al-Ṣâliḥî (Istanbûl: Dâr Sozler, 1999 H/1420 M), cet. IV, 422.

manfaatnya secara bijak.[162] Bagi umat yang beriman berbagai macam makhluk yang berada di langit dan dibumi adalah tanda-tanda kekuasaan Allah (Q.S. Al-Jâthiyah [45]: 3), dan mempelajarinya akan sangat banyak memberikan manfa'at dan akan menambah keimanan orang yang beriman (Q.S. Al-Dhâriyât [51]: 55).

Ada berbagai macam hikmah di balik penciptaan alam raya, di antaranya yaitu Allah ingin menunjukkan kepada manusia akan eksistensi-Nya dibalik penciptaan berbagai makhluk yang ada di alam raya. Tunduknya alam pada ketetapan Allah dengan konsisten menjalankan fungsinya, memberi tanpa pretensi meminta kembali, berbagai keindahan yang terkandung di dalamnya, keteraturan gerak dan posisi, serta ilmu pengetahuan yang terkandung di dalamnya, ternyata untuk suatu manfaat yang diperuntukkan untuk menunjang dan menjadi sumber kehidupan manusia, yang dipercaya menjadi wakil Allah untuk menjaga eksistensi berbagai makhluk ciptaan-Nya di dunia. Namun yang terpenting adalah, dengan pengetahuan yang terkuak tersebut akan menambah keimanan manusia kepada Allah SWT. Isyarat ini dapat dilihat pada beberapa ayat seperti: Q.S. al-Baqarah [2]: 117, Âli 'Imrân [3]: 47 dan 59, al-An'âm [6]: 73, al-Naḥl [16]: 40.

Ketundukan dan kepasrahan alam raya dengan ketetapan Allah, menjadikan alam raya di dalam al-Qur'an dikatakan sebagai "muslim".[163] Hal ini sebagaimana isyarat Allah dalam al-Qur'an surat Âli 'Imrân [3]: 83 yang berbunyi:

اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ ﴿٨٣﴾

Ayat di atas menjelaskan, ketundukan segala macam makhluk yang Allah ciptakan, adalah bukti mereka pasrah kepada Yang Menciptakan. Alam beserta isinya beribadah dengan bertasbih kepada Allah (Q.S. al-Ḥadîd [57]: 1), mereka tetap pada ketentuan

162 Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT. Pustaka Panji Mas, 2000), juz: XXVII-XXVIII, 183.

163 Fazlul Rahman, *Major Themes of The Qur'ân* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 65.

164 Artinya: Maka apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah, padahal kepada-Nya-lah menyerahkan diri segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan Hanya kepada Allahlah mereka dikembalikan (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 83).

Allah untuk konsisten menjalani fungsinya, dan alam memberikan manfaat tanpa pamrih (Q.S. al-Mu'minûn [40]: 68). Hal ini berbeda dengan manusia, padahal ajaran ikhlas/melakukan sesuatu tanpa pretensi apapun kecuali untuk Allah semata adalah sebagian ajaran yang Allah juga berikan kepada manusia. Sayangnya, manusia yang dikatakan memiliki berbagai macam kelebihan dibanding makhluk lain, justru sering melupakan Tuhannya dan membangkang dengan ketentuan Allah.

Murninya ketundukkan alam, tanpa pretensi apapun kecuali untuk ta'at pada ketetapan Allah, menunjukkan adanya ibadah universal. Alam dalam hal ini, dapat dikatakan lebih berakhlak baik dibanding manusia yang senang membangkang dengan ketetapan Allah. Padahal, setiap bentuk ajaran berupa perintah dan larangan yang tedapat dalam al-Qur'an dan hadis serta kemampuan *think and feel* bagi manusia, untuk semakin membuat manusia menyadari hikmah dibalik semua ketetapan Allah.

Dari sini dapat dipahami, ternyata di dalam al-Qur'an bukan hanya manusia yang dikatakan makhluk spiritual yang memiliki potensi beribadah kepada Sang Pencipta, bahkan seluruh makhluk ciptaan-Nya di alam raya ini, beribadah tanpa pembelotan, pembangkangan, akan tetapi ikhlas tanpa pretensi apapun (Q.S. al-Naḥl [16]: 49).

Berbeda dengan alam yang sepenuhnya tunduk dan pasrah pada kekuasaan Allah dan ketetapan-Nya, argumentasi yang mengajak kepada kesadaran ketauhidan yang banyak didengungkan al-Qur'an untuk manusia, ternyata tidak selalu mengingatkan kelalaiannya dalam mentadaburi firman Allah untuk meningkatkan intensitas hubungan harmonis dengan-Nya.

Padahal al-Qur'an menunjukkan kebesaran Allah dalam diri manusia sendiri dan segala makhluk ciptaan-Nya yang terhampar di alam raya. Al-Qur'an mengisyaratkan alam raya sebagai sarana manusia menyadari akan keesaan Allah yang Maha Pencipta, agar manusia juga mendapat balasan dari apa-apa yang ia perbuat.

Artinya, alam dalam perspektif al-Qur'an juga dapat dipahami sebagai sarana manusia untuk meningkatkan kesadaran teologis manusia. Ini menurut Nasr karena al-Qur'an dan alam semesta (*cosmos*) memiliki kesamaan wujud. Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan dengan berbagai simbol tulisan dan kata yang terhimpun

(*the recorded Quran*), sedang alam adalah wahyu dalam bentuk kosmik (*takwîn*). Alam adalah sebuah buku yang berisi "wahyu primordial". Dengan demikian dapat dipahami bahwa "al-Qur'an dan alam" adalah "kitab suci" Tuhan.[165]

Kesadaran teologis juga ditekankan dalam Al-Qur'an, ketika al-Qur'an menginspirasikan manusia agar tidak sombong dan senantiasa menyadari keterbatasannya, karena sehebat apapun manusia pasti akan mengalami kematian. Pada saat itulah, Allah menepati janji-janji-Nya dalam al-Qur'an untuk memberikan ganjaran atas setiap amal ibadah yang ditanam manusia selama di dunia, yang akan menjadi teman yang menjadi saksinya kelak di akhirat (lihat: Q.S. al-Baqarah [2]: 82 dan Q.S. Âli 'Imrân [3]: 57). Allah juga berfirman:

وَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَيُوَفِّيْهِمْ اُجُوْرَهُمْ ۗ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ

Menurut Quraish Shihab, ayat di atas menjelaskan tentang argumentasi keniscayaan hari kiamat. *Pertama,* Allah menciptakan alam raya ini dengan *ḥaq*, dan karena dalam kehidupan ini manusia akan punah atau belum mencapai tingkat kesempurnaan dengan *ḥaq* yang dikehendaki Allah bahkan didambakan oleh seluruh manusia, maka tentu saja masih ada alam lain yang tercapai disana *ḥaq* sempurna yang didambakan itu.

Kedua, argumentasi perlunya memberi balasan terhadap kebaikan dan kejahatan yang dilakukan oleh manusia. Karena jika dalam kehidupan dunia ini masih banyak manusia yang tidak menemukan balasan dan ganjaran perbuatannya, bahkan ada yang memperoleh kenikmatan duniawi akibat kejahatannya, demikian pula sebaliknya. Karena itu, diperlukan adanya waktu tertentu-selain dalam kehidupan ini-sehingga masing-masing memperoleh balasan yang sesuai dan tepat.[167]

---

165 Lihat: Kautsar Azhari Noer, "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Aman Wacana Mulia, 1999), 64-66. Lihat juga: Hossein Nasr, *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama,* terj. Suharsono dkk (Jogjakarta: Inisiasi Press, 2004), 199. Lihat juga: Suwito NS, *Eko-Sufisme*, 39.

166 Artinya: Dan Allah menciptakan langit dan bumi dengan tujuan yang benar dan agar dibalasi tiap-tiap diri terhadap apa yang dikerjakannya, dan mereka tidak akan dirugikan. (Q.S. al-Jâthiyah [45]: 22).

167 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, juz. 13, 52.

Ayat di atas mengajarkan ada dimensi spiritual alam yang juga beribadah kepada Allah, mereka punya komunitas yang juga harus dihargai eksistensinya. Pengakuan kepada setiap eksistensi segala makluk Allah sebagai sesama ciptaan-Nya yang memiliki potensi dan fungsi masing-masing, akan melahirkan penghormatan manusia kepada eksistensi setiap makhluk dalam lingkungannya. Sehingga, manusia akan dapat menjalin *ukhuwah makhlûqiyyah* (persaudaraan dengan sesama makhluk). *Ukhuwah makhlûqiyyah* ini akan mengantar manusia untuk semakin menyadari kemahabesaran Allah dan kesempurnaan setiap ciptaan-Nya. Dari sini akan terjalin hubungan harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri (*ḥabl ma'a nafsih*), manusia dengan sesama manusia (*ḥabl ma'a ikhwânih*), manusia dengan alam raya (*ḥabl ma'a bî'atih*) dan manusia dengan Allah (*ḥabl ma'a Khâliqih*).[168]

Relasi harmonis inipun, pada akhirnya melahirkan ibadah berjama'ah antara alam raya dan manusia kepada Allah. Karena dalam ajaran Islam, silaturahim adalah salah satu bentuk pengejewantahan ibadah kepada Allah.

Jika dianalogikan dengan silaturahim antara manusia dengan manusia, pada dasarnya dari saling bersilaturahim ini manusia akan saling menyayangi selain memperluas *networking* antar manusia, dan ini adalah salah satu bentuk ibadah terindah menyangkut penyatuan hati visi dan aksi. Pengaruh yang dihasilkan dari penyatuan hati, visi dan aksi ini, akan melahirkan kerjasama yang harmonis dan koperatif antara manusia dan alam lingkungannya.

Dari sekilas penjabaran di atas dapat dipahami bahwa, relasi harmonis antara Allah, alam dan manusia adalah suatu totalitas

168 Menurut Nasaruddin Umar, silaturahmi yang dicontohkan Rasulullah tidak dipilah dan dibedakan oleh atribut-atribut primordial manusia, seperti agama, ras, etnik, suku-bangsa, Negara, warna kulit, jenis kelamin, bahasa dan lain sebagainya. Al-Qur'an telah menegaskan: "Dan sesungguhnya, kami telah memuliakan anak cucu Adam" (Q.S. al-Isrâ' [17]: 70). Tuhan tidak menggunakan redaksi "Allah memuliakan orang-orang Islam".
Biasanya, kebanyakan manusia bersilaturahmi dengan sesama manusia. Padahal Rasulullah juga mencontohkan silaturahmi dan menjalin hubungan keakraban dengan lingkungan sekitarnya, seperti lingkungan alam, misalnya tanah, air, flora dan fauna dengan menghormati dan menghargai eksistensi mereka sebagai sumber kehidupan. Bahkan, silaturahmi juga dilakukan rasulullah pada makhluk spiritual seperti bangsa Jin, Malaikat dan para arwah manusia terdahulu. Lihat: Nasaruddin Umar, "Meresapi Makna Silaturahmi", Majalah ALIF, 31 Oktober 2009, 5.

yang tidak dapat dipisahkan pada konsep ekologi dalam perspektif al-Qur'an. Lebih jauh dari itu, al-Qur'an tidak hanya memandang pengaruh yang dapat diberikan antar makhluk sebagai konsekuensi logis dari interaksinya dengan lingkungan sekitarnya, namun lebih jauh dari itu. Al-Qur'an memandang pengaruh dari interkoneksi tersebut dalam rangka ibadah kepada Allah. Karena pada dasarnya, tujuan penciptaan manusia adalah agar manusia beribadah kepada Allah (Q.S al-Dhâriyât [51]: 56), demikian dengan alam raya yang senantiasa beribadah kepada Allah dengan *tasbiḥ* mereka kepada Allah (Q.S. al-Ḥadîd [57]: 1, al-Ḥashr [59]: 1 dan al- Ṣaff [61]: 1).

Oleh sebab itu, *ukhuwah makhlûqiyyah* harus diperhatikan dalam harmoni interaksi antara manusia dengan seluruh makhluk di alam raya ini, agar manusia tidak hanya dapat memberikan perhatian dan cintanya kepada sesama manusia, namun juga memberikan cinta dan perhatiannya kepada seluruh makhluk di alam raya ini selayaknya yang diberikan kepada saudaranya sesama manusia.[169]

Namun demikian al-Qur'an mengingatkan manusia, baik laki-laki dan perempuan akan kehidupan yang justru penuh dengan kenikmatan kelak di akhirat jika manusia senantiasa menjalankan ajaran yang terkandung di dalamnya selama hidup di dunia. Inipun masih dengan catatan, bahwa sebaik apapun perbuatan manusia, kelak manusia akan masuk ke dalam surga bukan hanya karena amal perbuatannya, akan tetapi dengan rahmat dari Allah swt. Ini adalah agar manusia tidak sombong dan menyadari betapa besar rahmat Allah SWT yang telah dan akan dilimpahkan padanya kelak di akhirat.[170]

---

169 Lihat: Nur Arfiyah Febriani, "*Bisnis dan Etika Ekologi Berbasis Kitab Suci",* NURANI, Vol. 10, no. 2, Desember 2010. Jurnal Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang.

170 Hal ini sesuai dengan hadis riwayat Muslim yang berbunyi:

حَدَّثَنِي سَلَمَةُ بْنُ شَبِيبٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَعْيَنَ حَدَّثَنَا مَعْقِلٌ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ وَلَا يُجِيرُهُ مِنَ النَّارِ وَلَا أَنَا إِلَّا بِرَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ

Artinya: Menceritakan kepadaku Salamah Ibn Syabib, menceritakan kepada kami al-Hasan Ibn A'yan menceritakan kepada kami Ma'qil dari Abu Zubair dari Jabir berkata Ia, aku mendengar Nabi SAW bersabda: "Tidak akan masuk satu orangpun dari kamu sekalian ke surga karena apa yang kalian kerjakan dan tidak pula diselamatkan dari neraka, demikian pula aku, kecuali dengan rahmat Allah". Lihat: H.R. Muslim, Bâb: *Ṣifah al-Qiyâmah wa al-Jannah wa al-*

Dari beberapa pembahasan di atas dapat dipahami bahwa, selain membawa kepada pemahaman ekosufisme, ayat tersebut juga membawa manusia kepada kesadaran ketauhidan. Hal ini akan membawa manusia senantiasa bertaqarub kepada-Nya. Manusia akan menyadari keterbatasannya, dan menyadari bahwa kehidupan di dunia hanya bersifat sementara (*fana*). Ada tujuan tertinggi dari proses dinamika kehidupan dunia, yaitu kehidupan yang kekal di akhirat. Kesadaran teologis ini akan membawa dampak positif kepada kesadaran ekoteologis.[171]

Artinya, relasi harmonis antara manusia dengan Allah sebagai pencipta alam raya ini, akan membuat manusia menyadari hakikat alam raya dan menghargai eksistensi alam raya sebagai sesama makhluk ciptaan Allah. Hal ini akan membawa efek positif berupa rekonstruksi paradigma manusia terhadap alam yang selama ini cenderung antroposentris kepada paradigma ekohumanis teosentris.[172] Paradigma ini akan memberikan kesadaran kepada

Nâr, Kitâb: *Lan Yadkhul Aḥad al-Jannah bi ʻAmalih bal bi Raḥmah Allâh Taʻâlâ,* hadis no. 5042.

171 Selain itu menurut Maria Jaoudi, ketauhidan adalah kepercayaan pada kesatuan dalam kehidupan. Maria menggunkan istilah *God-centered-ecology* yang dimulai dengan dan percaya kepada Tuhan. Tanpa ini dalam kehidupan seseorang menurut tradisi sufi dan saintis Kristen, akan membuat seseorang kehilangan esensinya dengan sumber hidup (Tuhan) dan makhluk ciptaanNya. Gejala ini dapat disaksikan manakala manusia yang sangat konsen terhadap isu seputar lingkungan, tapi menjadi lemah dan lelah secara emosional dan spiritual, saat mereka tidak memiliki keteguhan dalam dirinya, yaitu ketauhidan itu sendiri. Disarikan dan dielaborasi dari: Maria Jaoudi, *Christian and Islamic Spirituality Sharing a* Journey (New York: Paulist Press, 1993), 74.

172 Istilah "ekohumanis teosentris" ini penulis gunakan, untuk "membedakan" paradigma etika lingkungan dalam perspektif Islam, yang berlandaskan tauhid. Hal ini tentu berbeda dengan etika lingkungan dalam perspektif agama lain, yang jelas berbeda dari segi keimanan dan tauhid itu sendiri. Etika lingkungan yang dibaca dari susut pandang agama lain, biasanya menggunakan istilah: *deep ecology* (Naess dan Berry, 1995), *spiritual ecology* (Merchant, 2002), *ecological spirituality* (Gullick 1991), *greening religion* (Warner), *green spirituality* (Rosmani, 2004).

Hal ini penulis introdusir dari ungkapan Kautsar Azhari Noer yang menyimpulkan pendapat Ibn ʻArabi tentang konsep manusia sempurna. Kautsar menyatakan bahwa: Manusia sempurna adalah lokus penampakkan diri Tuhan yang paling sempurna. Manusia sempurna menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara **sempurna dan seimbang.** Manusia sempurna selalu pasrah, tunduk, dan taat kepada Tuhan. Kesempurnaan dapat dicapai manusia karena ia diciptakan Tuhan menurut gambar-Nya, yang ada dalam

manusia akan pentingnya merefleksikan hubungan manusia yang harmonis kepada Allah, kepada sesama manusia dan makhluk Allah yang lain di alam raya ini.

F. Rangkuman

Dari beberapa isyarat al-Qur'an tentang relasi gender dalam ekosufisme di atas dapat dipahami bahwa, dengan merubah secara fundamental pola pikir manusia terhadap alam, akan mempengaruhi pola interaksi manusia dengan alam. Semakin dalam pemahaman seseorang terhadap esensi dan eksistensi alam, maka akan semakin menambah kecintaannya terhadap alam lingkungannya. Ini berarti, pola pikir dan empati manusia, sangat mempengaruhi aksinya.

Oleh sebab itu, sebagai makhluk yang dipercaya mengemban amanah sebagai *khalîfah* di muka bumi, Islam tidak memisahkan antara fungsi dan potensi intelektual, fisik, hati dan ruhani dalam diri manusia. Ini karena segala potensi yang terdapat dalam diri manusia adalah kesatuan yang utuh dan saling mempengaruhi. Menariknya dalam pandangan Islam, keseluruhan fungsi dan potensi dalam diri manusia ini, hanya bisa dioptimalkan dan disempurnakan dengan mempelajari dan mengaplikasikan ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an sebagai petunjuk jalan kehidupan manusia.[173]

Laki-laki dan perempuan, digambarkan memiliki fungsi dan potensi yang sama dalam mengamalkan apa yang diajarkan di dalam al-Qur'an, termasuk dalam usaha konservasi alam. al-Qur'an

---

potensialitas. Kesempurnaan akan terwujud dalam diri manusia pada tingkat individual atau historis, apabila ia mampu mengubah gambar Tuhan dalam potensialitas yang telah ada dalam dirinya menjadi gambar Tuhan dalam aktualitas. Meskipun mencapai kesempurnaan, Manusia Sempurna tetap milik Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Dengan alasan doktrin ini, doktrin Ibn 'Arabi tentang manusia tidak dapat disebut "humanisme antroposentris," tetapi lebih tepat disebut "**humanisme teosentris.** Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: PT. SERAMBI ILMU SEMESTA, 2002), cet. I,143-145.

Istilah senada juga digunakan dalam tradisi sufi. Dalam ekosufisme terdapat proses yang dinamis pada diri manusia yang bercorak integratif, yakni humanistik teosentris (*al-insâni al-Rabbânî*). Dinamika diri bergeser dari zona yang berpusat pada diri (egoistik) ke wilayah zona bersama (komunalistik), yakni kebersamaan secara ilahiyah, insaniyah dan alamiyah. Lihat: Suwito NS, *Eko-Sufisme*.

173 Muḥammad Rashîd Riḍâ, *Tafsîr al-Manâr,* juz. 8, 222.

tidak membedakan fungsi dan potensi laki-laki dan perempuan, untuk kemudian memisahkan peran apa yang harus diemban keduanya dalam kehidupan sosial. Tidak adanya isyarat khusus yang mengatur pembagian peran ini, menandakan Allah memberikan keluasan kepada kecerdasan manusia untuk dapat mendiskusikan hal pembagian peran ini. Dengan semangat egaliter dan ajaran universal al-Qur'an tentang gender dan lingkungan, umat manusia didunia dapat bekerjasama secara kooperatif dan komplementer dalam membangun relasi harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri, dengan sesama manusia, dengan alam raya sebagai saudara sesama makhluk ciptaan Tuhan, dan puncaknya kepada Tuhan Yang Maha Esa, sebagai integrasi konsep yang holistik dari eko-sufisme berwawasan gender dalam al-Quran.

G. Tugas dan Diskusi

1. Jelaskan kajian teoritis dan kritik terhadap antroposentris, androsentris dan ekofeminis!
2. Jelaskan mengapa timbul paradigma antroposentris dan bagaimana antroposentris menjustifikasi pemikiran mereka berdasarkan ajaran kitab suci?
3. Bagaimana paradigma antroposentris menjadi faktor penyebab arogansi manusia terhadap alam dan ikut mempengaruhi arogansi laki-laki terhadap perempuan dan alam menurut ekofeminis?
4. Bagaimana gagasan model "ekosufisme", dapat membantu merekonsiderasi paradigma antroposentris?
5. Dalam tatanan aplikatif, strategi apa yang dapat dilakukan untuk membangun relasi manusia dan lingkungan?
6. Tawaran baru apa yang akan Anda berikan dalam menanggulangi krisis lingkungan melalui kajian kitab al-Quran dan langkah praktisnya?

H. Daftar Pustaka

al-Qur'ân al-Karîm

'Âishah Raḍia Allâh 'anhâ, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn,* yang dikumpulkan dan ditaḥqîq oleh: 'Abdullah 'Abd al-Su'ûd Badar, Qâhirah: Dâr Âlâm al-Kutub, 1996 M/1416 H.

'Atiyyah, Mamdûḥ Ḥâmid. *Innahum Yaqtulûn al-Bî'ah,* Cairo: Maktabah al-Usrah, 1998.

Adam, D. "Biology Does Not Make Man More Agressif than Women" dalam K Bjorkqvist and P. Niemela, eds, *Of Mice and Women: Aspect of Female Agression,* San Diego: Academic Press, 1992.

Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir al-Azhar,* Jakarta: PT. Pustaka Panji Mas, 2000.

Amsyari, Fuad. *Prinsip-Prinsip Masalah Pencemaran Lingkungan,* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981.

Anshori, "Penafsiran Ayat-Ayat Jender dalam Tafsir al-Misbah", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.

Arnold, A. P. "Sex Chromosomes and Brain Gender." *Nat Rev Neurosei* 5 (9): 701-708.

Azurmendi, A. et al., "Cognitive Abilities, Androgen Levels, and Body Mass Index in 5-year-old Children." *Horm Behav* 48 (2): 187-195 (2005).

Bernard, J. "The Rosenzweig Picture Prustation-Study: I. Norms, Reliability and Statistical Evaluation", *Journal of Psychology,* 28 (1949), 325-332.

al-Biqâ'î, Burhân al-Dîn Abî al-Ḥasan Ibrâhîm Ibn 'Amr. *Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M, cet. I.

Bolen, Jean Shinoda. *Crossing to Avalon, A Woman's Midlife Quest for the Sacred Feminine,* San Fransisco: Harper Collins, 2004, cet. X.

Brizandine, Louann. *The Female Brain,* New York: Morgan Road Books, 2006.

Duwaidirî, Rajâ' Waḥîd. *al-Bî'ah Mafhûmihâ al-'Ilm al-Mu'âṣir wa 'Umuqihâ al-Fikrî al-Turâthî,* Damshîq: Dâr al-Fikr, 2004, cet. I.

Eagly, A.H. "The Science and Politics of Comparing Woman and Man," *American Psychologist,* 50 (1995).

Else-Quest, N. M. et al., "Gender Differences in Temprament: a Meta-analysis." *Psychol Bull* 132 (1): 33-72 (2006).

Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam al-Quran, Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran,* Bandung: Mizan, 2014.

--------. "*Bisnis dan Etika Ekologi Berbasis Kitab Suci",* NURANI, Vol. 10, no. 2, Desember 2010. Jurnal Fakultas Syari'ah IAIN Raden Fatah Palembang.

Febriani, Nur Arfiyah. "*Managemen Lingkungan Berbasis al-Qur'an"*, Al-Manar, Jurnal Kajian al-Qur'an dan al-Hadis, Vol. 2, no. 1, 2010.

--------. "Perspektif al-Qur'an tentang Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam Diri Manusia", *Jurnal Studi Gender Yin Yang*, vol 6, no. 1, Januari-Juni, 2011.

Garai dan Scheinfield, "Sex Differences in Mental and Behavioral Traits," *Genetic Psychology Monographs,* 77 (1968), 169.

Gilpin, Alan (Ed). *Dictionary of Environment Terms,* Australia: University of Queensland Press, 1980.

Gizewski, E. R. et al, "Gender-spesific Cerebral Activation During Cognitive Tasks Using Functioanl MRI: Comparison of Women in Midluteal Phase and Men." *Neuroradiology* 48 (1): 14-20 (2006).

Graddol, David dan Joan Swann. *Gender* Voices, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1989.

Ḥasan, 'Abd al-Hâdî, *Ḥimâyah al-Bî'ah al-Tulûth bi al-Mubayyidât al-Kîmâwiyyah wa Afḍal al-Ḥulûl,* Sûriyah: Dâr 'Alâ' al-Dîn, 2003, cet. III.

Ḥawwâ, Sa'îd. *al-Asâs fî al-Tafsîr,* Cairo: Dâr al-Salâm, 1989), cet. II.

Halari, R. et al., "Comparable fMRI activity with Differential Bahavioural Performance on Mental Rotation and Overt Verbal Fluency Tasks in Healthy Men and Woman." *Exp Brain Res* 169 (1): 1-4 (2006).

Harjasoemantri, Koesnadi. *Hukum Tata Lingkungan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994, cet. 11.

Hawari, Dadang. *Al-Qur'ân Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa,* Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2004.

http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_spm.pdf. Diakses pada 29 Maret 2011.

https://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/syr/AR5_SYR_FINAL_SPM.pdf, diakses 25 Juli 2017.

Ibn 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs,* Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M.

Ibn Ismâ'îl, Abî 'Abdillâh Muḥammad. *Ṣaḥîḥ Bukhârî,* Riyâḍ: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, 1419 H/1998.

Ibn Kathîr, Abî al-Fidâ' al-Isma'îl Ibn 'Umar al-Dimashqî. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm,* Beirût: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.

Isma'il, Muhammad Bakr. *Mu'minât Lahunn 'inda Allâh Sha'nun,* Kairo: Dar al-Manar, 1422 H/2001 M, cet. I.

Jaoudi, Maria. *Christian and Islamic Spirituality Sharing a* Journey, New York: Paulist Press, 1993.

Jauharî, Ṭanṭâwî. *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm,* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Jîrah, 'Abd al-Raḥmân. *al-Islam wa al-Bî'ah,* Qâhirah: Dâr al-Salâm, 2000 M/1420 H.

Kaiser, J. "Gender in The Pharmacy: Does it Matter?." *Science* 308 (5728): 1572 (2005).

Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, Buku III: Pengantar Teknis Analisa Gender, 1992, 3.

Kartanegara, Mulyadi. *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, Jakarta: Baitul Ihsan, 2006, cet.I.

Lipietz, Alain. Cultural Geography, Political Economy and Ecology, *Europian Planning Studies* (Abingdon: Feb 1999): Vol. 7, Iss, 1.

Lips, Hilary M. *Sex and Gender an: Introduction,* California: Mayfield Publishing Company, 1993.

al-Majlisî, Shaikh Muḥammad Bâqir. *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Aṭhâr,* Beirût: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1983 M/1403 H.

McGrath, E. et al., "Women and Depression: Risk Factors and Treatment Issues," *American Psychological Association* (1990).

Megawangi, Ratna. dalam kata pengantar buku karangan Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam,* Bandung: Mizan, 1996.

Miller. *Toward a New Psychology of Women,* Boston, MA: Beacon, 1986.

Muhdar, Atabik Ali A. Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, ttp: tp, 1836.

Mulia, Siti Musdah et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam,* Jakarta: LKAJ, 2003, cet 2.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought,* Albaniy, N. Y. State: University of New York Press, 1992.

Nasr, Hossein. *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama,* terj. Suharsono dkk, Jogjakarta: Inisiasi Press, 2004.

--------. "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat,* Bandung: Aman Wacana Mulia, 1999.

--------. *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi,* Jakarta: PT. SERAMBI ILMU SEMESTA, 2002, cet. I.

al-Nasaiburî, Abî al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjâj. *Ṣaḥîḥ Muslim,* Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M.

al-Nursî, Badî' al-Zamân Sa'îd. *al-Mathnawî al-'Arabî al-Nûrî,* yang ditaḥqîq oleh: Ihsân Qâsim al-Ṣâliḥî, Istanbûl: Dâr Sozler, 1999 H/1420 M.

NS, Suwito. *Eko-Sufisme Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aoliya' Jogjakarta,* Jogjakarta: Buku Litera, 2011.

Oosterveld, Valerie. *Gender.* http://HLSHRJ@law.harvard.edu. Diakses p*ada tanggal 3 Mei 2009.*

Orzhekhovskaia, N.S. "[Sex Dimorphism of Neuron-glia Correlations in the Frontal Areas of the Human Brain]." *Morfologia* 127 (1): 7-9. (2005).

Prkachin, K. M., M. Heather and S. R Mercer. "Effects of Exposure on Perception of Pain Expression." *Pain* 111 (1-2): 8-12 (2004).

al-Qaraḍâwî,Yûsuf. *Ri'âyah al-Bî'ah fî Sharî'ah al-Islâm,* Cairo: Dâr al-Shurûq, 2001.

al-Qaththan, Manna' Khalil. *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân,* t.tp: Manshurat al-'Aṣr al-Hadîth, 1973, cet. III.

al-Qusyairî, Abi al-Qasim 'Abd al-Karim Ibn Hawazin Ibn Abî Malik al-Naisaburî al-Shafi'î, *Tafsîr al-Qushairî al-Musammâ Lathâ'if al-Ishârât,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/2000 M.

al-Râzî, Muḥammad Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghaib,* Beirût: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Rahman, Fazlul. *Major Themes of The Qur'ân,* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.

Ricklefs, Robert E. *Ecology,* New York: Chiron Press, 1973.

Riḍâ, Muḥammad Rashîd. *Tafsîr al-Mannâr,* Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M/1420 H.

Runnals, Donna R. *Gender Concept in Female Identity Development* dalam: *Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity,* Ed. M. Atho Mudzhar, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002, cet. I.

Salim, Peter. *The Cotemporary English – Indonesian Dictionary,* Jakarta: Modern English Press, 1996.

Schimmel, Annemarie. dalam kata pengantar buku karya Murata, Sachiko, *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought,* Albany, N.Y, State: University of New York Press, 1992.

Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. IV, vol. 7.

Soemarwoto, Otto. *Etika Lingkungan Hidup dan Pembangunan,* Jakarta: Jambatan, 1989.

al-Ṣafâ, Ikhwân. *Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ,* Beirût: Dâr al-Ṣâdir, 1999.

al-Sa'd, Shaikh 'Abd al-Raḥmân Nasir. *al-Qawâ'id al-Ḥisân li Tafsîr al-Qur'ân* Riyaḍ: Maktabah al-Ma'arif, 1400 H/1980 M), 87-89.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Quran,* Jakarta: Paramadina, 2001.

--------. "Meresapi Makna Silaturahmi", Majalah ALIF, 31 Oktober 2009.

Unger, Rhoda K. *Female and Male Psychological Perspectives,* New York: t.p, 1979.

Wahabî, Ṣâliḥ. *al-Insân wa al-Bî'ah wa al-Tulûth al-Bî'î,* Damshîq, Dâr al-Fikr, 2004, cet. II.

Wright, D. *The Psychology of Moral Behaviour,* Harmondsworth: Penguin, 1971.

Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Sharî'ah wa al-Manhaj,* Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H/1998 M.

BAB III

QURANIC GRAVITY: RELEVANSI TAFSIR AYAT TADWIN DAN TAKWIN TENTANG EKOTEOLOGI

A. Kerusakan Lingkungan dan Faktor Penyebabnya

Krisis lingkungan dunia dalam berbagai bentuk seperti pencemaran udara akibat aktivitas manusia sebagaimana dilansir dari IPCC dalam laporannya pada bulan Agustus 2019 menyatakan berakibat pada suhu bumi yang kini semakin meningkat 1.5 derajat celcius.[174] Efeknya bukan hanya kepada pencemaran udara dan *global warming*, namun melelehnya 28 Trilyun ton gunung es di kutub sejak tahun 1994 dan tahun 2017 yang mengakibatkan meningkatnya jumlah air di laut dan berimbas kepada daratan yang mudah banjir ketika air laut pasang bagi masyarakat pesisir.[175]

Merespon permasalahan di atas, para ahli mencoba memberikan solusi penanggulangannya dari bidang masing-masing, termasuk para ahli agama dan teolog kontemporer. Upaya ini dilakukan sebagai upaya untuk merekonsiderasi paham antroposentris yang menjadikan manusia arogan karena menganggap dirinya adalah elemen terpenting di alam raya dan manusia sebagai pusat alam semesta.[176] Manusia pernah beranggapan bahwa manusia adalah bagian terpisah dari alam, sebab itulah "penjajahan" manusia terhadap alam menyisakan kerusakan lingkungan dan punahnya berbagai spesies. Namun kini manusia menyadari kesalahan cara pandangnya terhadap alam dan mulai menggunakan pendekatan

174 Lihat laporan IPCC tentang kenaikan suhu bumi dan pemanasan global dalam: https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/SRCCL-leaflet.pdf. Diakses pada tanggal 31 Maret 2020.

175 https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20210126175434-199-598688/es-di-kutub-hilang-28-triliun-ton

176 Definisi dari antroposentris yaitu: "Regarding humankind as the central or most important element of existence, especially as opposed to God or animals". Lihat: http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/anthropocentric di akses pada tanggal 6 maret 2014.

yang lebih inklusif yang mengakui manusia adalah bagian integral dari lingkungan alam.[177]

Selanjutnya, dari perkembangan teologi yang berhubungan dengan kerusakan lingkungan, lahirlah disiplin ekoteologi. Meskipun pada dasarnya teologi merupakan disiplin yang membahas tentang keimanan, yang tujuannya adalah untuk mempertahankan keyakinan agama (iman) dengan argumen-argumen yang bisa diterima akal manusia (rasional), namun ia juga terikat oleh konteks lingkungan (kosmos) dan manusia. Bahasan teologi dalam tulisan ini juga dibatasi pada pengertian di atas, dan tidak diletakkan dalam diskursus ilmu kalam.[178]

Menurut Mudhofir, dalam konteks konservasi lingkungan, ekoteologi dibutuhkan untuk menopang argumen-argumen etis, teologis, dan filosofis sehingga diskursus mengenai konservasi lingkungan memiliki kaitan rapat dengan Allah.[179]

Ekoteologi adalah bentuk teologi konstruktif yang membahas interrelasi antara agama dan alam, terutama dalam menatap masalah-masalah lingkungan. Secara umum, ekoteologi berangkat dari suatu premis bahwa ia ada karena adanya hubungan antara pandangan dunia keagamaan manusia dan degradasi lingkungan.

Ekoteologi menjadi diskursus yang menarik karena ekoteologi mengakomodir dan menyatukan seluruh umat manusia ke dalam suatu keluarga biotik besar yang hidup dalam satu pusaka bersama (bumi). Ekoteologi adalah suatu hal yang menjanjikan dan menjadi semacam spirit keagamaan di masa depan.[180] Dalam ekoteologi tercakup dimensi spiritual, keimanan, pandangan-dunia (*world view*), etika, moralitas, dan agama, sehingga gabungan dari semua

177 Tim Ingold, "Globes and Spheres: The Topology of Environmentalism." In *Environmentalism: The View from Anthropology,* ed. Kay Milton, London: Routledge, 1993, h. 31–42 dan *Anna J. Willow, "*The Shifting Topology of Environmentalism Human-Environment Relationships and Conceptual Trends in Two North American Organizational Histories", *Nature and Culture* 10(2), Summer 2015: h. 157–177.

178 Nur Arfiyah Febriani, *Ekoteologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran*, Bandung: Mizan, 2014, 44-47.

179 Mudofir, "Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah," Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009 95.

180 Albert Gore Jr, *Earth in Balance: Ecology and Human Spirit*, New York: Houghton Mifflin, 1992, 269.

itu dapat menentukan dasar pemahaman manusia yang lebih komprehensif tentang bagaimana ia harus menempatkan diri di alam semesta.[181]

Selanjutnya, dalam kacamata ekoteologi Yûsuf al-Qaraḍâwî menyatakan, usaha memelihara lingkungan dapat menumbuhkan perasaan insyaf di antara orang-orang yang selalu bersujud dan mensucikan Allah dengan perasaan cinta dan sayang. Karena, seluruh ciptaan Allah juga beribadah dan bersujud kepada Allah SWT dengan cara mereka masing-masing, yang hanya Allah yang mengetahuinya (al-Qaraḍâwî, 36). Hal ini sebagaimana isyarat Allah dalam firman-Nya dalam Q.S. al-Isrâ' [17]: 44.

Untuk itulah, dalam tulisan ini akan dibahas bagaimana integrasi antara tafsir ayat tadwin dan takwin tentang ekoteologi. Di mana dari kajian ini dapat diketahui pancaran al-Qur'an untuk menjadi *hudan/guidence* bagi manusia agar dapat memahami, menghargai dan berinteraksi harmonis dengan lingkungan sekitarnya, sebagai bentuk pengejewantahan ibadahnya kepada Allah sebagai *khalīfah fī al-arḍ*/wakil/representator Allah di bumi untuk menjadi manager, konservator dan pelindung bumi.

B. Pengertian Quranic Gravity, Ayat Tadwin dan Takwin, Ekoteologi

1. Quranic Gravity

Sebelum pembahasan inti, penulis ingin sedikit mengurai tentang istilah *Quranic Gravity* yang dimaksud dalam tulisan ini. Urgensitas mengungkap makna istilah ini karena istilah *Quranic Gravity* belum penulis temukan ada yang menggunakan istilah ini sebelumnya dan karena istilah *gravity* yang dimaksud dalam tulisan ini juga memiliki arti yang berbeda dari makna teori gravitasi yang digagas oleh Isaac Newton.[182] Oleh sebab itu menjadi penting bagi

181 Harold W. Wood, Jr., "Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics", Journal Environmenatal Ethics, Summer 1985, 51.

182 Pembahasan tentang teori ini sangat banyak dikupas oleh para peneliti, di antaranya: Douglas W. Mac Dougal, *Newton's Gravity, an Introductionary Guide to the Mechanic of the Universe,* USA: Springer, 2012; Patricia Fara, *Life After Gravity, Isaac Newton's London Career,* UK: Oxford University Press, 2021; Sarah Dry, *the Newton Papers the Strange and the True Odyssey of Isaac Newton's Manuscripts,* New York: Oxford University Press, 2014, dan William L Harper,

penulis mengungkap makna yang dimaksud dari istilah yang coba penulis cetuskan ini.

Sejarah ditemukannya teori "Gravitasi" yang digagas Newton terlahir pada saat Newton harus bekerja dari rumah pada masa pandemi wabah Bubonic. Wabah besar Bubonic di London ini merupakan epidemi wabah yang berlangsung selama 1665-1666. Catatan kota dalam Britannica menunjukan sekitar 68.596 orang meninggal dunia karena wabah. Meskipun jumlah kematian sebenarnya diperkirakan melebihi 100.000 orang.[183]

Pada saat itu Newton memang hanya memiliki pilihan untuk bekerja di kebunnya, karena dia bekerja dari rumah. Dan meskipun kisah ini mungkin tidak sepenuhnya benar, Newton mengklaim bahwa ketika dia menyaksikan sebuah apel jatuh dari pohon. Dari situlah Newton mengaku terinspirasi untuk merumuskan teorinya tentang gravitasi.

Dilansir dari Republika, seorang sahabatnya yang menulis *Memoirs of Sir Isaac Newton's Life* mengungkap kisah seperti ini: "... kami pergi ke kebun dan minum teh di bawah naungan beberapa pohon apel, hanya dia, dan diriku sendiri. Di tengah-tengah wacana lain, kata Newton kepada saya. Dia pun berada dalam situasi yang sama, seperti ketika sebelumnya, gagasan gravitasi muncul di benaknya.

"Mengapa apel itu harus selalu turun secara tegak lurus ke tanah," pikir Newton kepada dirinya sendiri: (bahkan) kadang-kadang karena jatuhnya apel itu menjadi perenungannya ketika Newton duduk dalam suasana hati yang komtemplatif:

"Mengapa apel itu tidak pergi atau jatuh ke samping, atau ke atas? Tetapi terus-menerus ke pusat bumi?" Ini tentu saja ada alasannya. Dan itu adalah, bahwa bumi menariknya. harus ada kekuatan gambaran yang bisa menjelaskan materi ini. Itu adalah sejumlah daya tarik dalam hal bumi yang harus berada di pusat bumi, bukan di sisi bumi mana pun.[184]

Isaac Newton's Scientific Method Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology, UK: Oxford University Press, 2011.

183 https://www.kompas.com/sains/read/2020/03/24/130400023/penemuan-yang-mengubah-dunia--teori-gravitasi-muncul-saat-newton-kerja?page=all. Diakses tanggal 1 April 2021.

184 https://www.republika.co.id/berita/q7l3xa385/teori-gravitiasi-ditemukan-kala-bekerja-di-rumah-saat-wabah. Diakses pada tanggal 12 Maret 2021.

Kisah di atas juga menginspirasi penulis untuk mengupas pembahasan tentang ayat al-Qur'an terkait bumi yang belum banyak mendapat perhatian para peneliti al-Quran. Pembahasan ini sangat menarik dan sangat kaya informasi, karena jumlah ayat kauniyah/ ayat tentang alam raya menurut Syaikh Ṭanṭâwî Jauharî seorang Guru Besar Tafsir di Universitas Cairo yaitu kurang lebih sebanyak 750 ayat.[185] Melalui karya ini, penulis ingin menampilkan pemahaman agama yang ramah lingkungan.

Selanjutnya beralih kepada makna *gravity* yang dapat dikupas secara etimologi. Kata *gravity*: *"Its more precise derivative gravitation come from the Latin word gravitas, from gravis (heavy), which in turn comes from a still more ancient root word thought to have existed because of numerous cognates in related languages. For example, compare the Old English word grafan (grave), the Old Slavic pogreti (to bury), the Sanskrit guru (weighty, venerable), and Greek* barus *(heavy, grievous) among others. These words have common meanings of heaviness, importance, seriousness, dignity, grimness. The modern physical sense of a field of attraction did not appear until Newton's time.*[186] Dari sini dapat dipahami bahwa kata gravity berasal dari bahasa latin *gravis* yang berarti berat, yang pada gilirannya berasal dari akar kata yang lebih kuno yang diperkirakan ada karena banyak kata serumpun dalam bahasa terkait. Misalnya, bisa bandingkan kata Inggris Kuno *grafan* (kuburan), pogreti Slavia Kuno (mengubur), guru Sanskerta (berbobot, terhormat), dan Yunani barus (berat, menyedihkan). Kata-kata ini memiliki arti umum tentang berat, kepentingan, keseriusan, martabat, dan kesuraman. Pengertian modern fisik dari medan tarik tidak muncul sampai zaman Newton.

Dalam kamus Oxford kata *gravity* juga memiliki makna senada: *serious behaviour, speech or appearance*,[187] yaitu: penampilan dan

185 Muḥammad Ḥusain al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* (Qâhirah: Maktabah Wahbah, 1413 H/1992), 417. Berbeda dengan Agus Purwanto yang menjelaskan ayat kauniyah berjumlah 800 ayat. Artinya, ayat tentang kosmologi mengambil 13% porsi dari keseluruhan ayat al-Qur'an. Dalam bukunya, Agus Purwanto membuat *list* ayat tentang kosmologi yang berjumlah 800 tersebut berdasarkan abjad dari "a" seperti air, sampai "z" seperti zaitun. Lihat: Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta, Sisi –Sisi al-Qur'an yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2008), cet. I.

186 https://einstein.stanford.edu/STEP/information/data/gravityhist2.html. Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

187 https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/

ucapan yang serius. Demikian dengan kamus Merriam Webster yang memberi makna *gravity* dalam arti*: importance, significance, seriousness*.[188]

Sedangkan secara terminologi, *gravity* dalam bentuk noun dimaknai: *(abbreviation) the force that attracts objects in space towards each other, and that on the earth pulls them towards the centre of the planet, so that things fall to the ground when they are dropped*.[189] Artinya: (Rumus) tentang gaya yang menarik benda-benda di angkasa ke arah satu sama lain, dan yang di bumi menarik benda-benda itu ke pusat planet, sehingga benda-benda jatuh ke tanah saat mereka dijatuhkan.

Makna *gravitation* dalam bentuk *noun* juga dimaknai senada dengan definisi: *a force of attraction that causes objects to move towards each other*,[190] artinya: suatu gaya tarik yang menyebabkan benda bergerak ke arah satu sama lain.

Dalam percakapan masyarakat di Barat, kata *gravity* juga digunakan untuk menunjukkan makna "daya tarik" seseorang. Dalam film *Fast and Furious* 7 misalnya, Dominic Toretto sebagai salah satu pemeran utama, dikatakan sebagai "*gravity*" oleh Letty adiknya, karena daya tarik Dom dalam keahlian mengendarai mobil terus membuatnya menjadi incaran orang-orang yang membutuhkan bantuannya. Menggunakan percakapan masyarakat dalam memahami sebuah makna kata juga pernah dilakukan oleh Ibnu Abbas: "Dahulu aku tidak tahu apa yang dimaksud dengan "*fâtir al-samâwât wa al-arḍ"* hingga dua orang Arab desa datang kepadaku berselisih tentang satu buah sumur. Salah satu dari kedua orang tersebut berkata kepada temannya: "*anâ faṭartuhâ*/aku yang memulainya".[191] Ini dikenal dengan istilah *sima'i*, yaitu memahami makna kata melalui mendengar percakapan masyarakat sekitar tempat bahasa itu berasal.

---

gravity?q=gravity. Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

188 https://www.merriam-webster.com/dictionary/gravity

189 https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/gravity?q=gravity. Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

190 https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/gravitation. Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

191 Yunan Yusuf, *Tafsir al-Quran Juz XXII Juz wa Man Yaqnut, al-Izzah (Kemuliaan),* Tanggerang: Lentera Hati, 2019, 313.

Dari sekelumit uraian singkat di atas, penulis menentukan makna *gravity* dalam arti keseriusan dan daya tarik sebagaimana makna *gravity* secara etimologi. Dengan demikian, makna *gravity* yang dimaksud dalam tulisan ini adalah "Daya tarik dan keseriusan al-Qur'an dalam mengajak pembaca memahami kandungan ilmu pengetahuan yang terkandung di setiap ayatnya". al-Qur'an mengajak berdialog pembacanya seperti pembaca sedang berdialog langsung dengan Sang Pencipta sebagai sumber ilmu pengetahuan, sehingga melalui riset yang mendalam pada akhirnya pembaca al-Qur'an mendapatkan *insight*/pencerahan berbagai ilmu yang terkandung di dalamnya. "Daya saling tarik menarik" antara al-Quran dan pembacanya, menjadikan *Quranic gravity* menghasilkan "Pancaran al-Qur'an", sesuai dengan judul besar bunga rampai buku ini.

2. Ayat Tadwin dan Ayat Takwin

Yunan Yusuf menjelaskan makna dari *ayat-ayat tadwin* yaitu ayat yang tertulis dalam kitab suci, sedangkan ayat *al-takwin* yaitu ayat yang terbentang di alam semesta yang menjadi *tanzîr* (peringatan) bagi manusia.[192]

Senada dengan ungkapan Yunan Yusuf, menurut Sayed Hosein Nasr alam dalam perspektif al-Qur'an juga dapat dipahami sebagai sarana manusia untuk meningkatkan kesadaran teologis manusia. Ini menurut Nasr karena al-Qur'an dan alam semesta (*cosmos*) memiliki kesamaan wujud. Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan dengan berbagai simbol tulisan dan kata yang terhimpun (*the recorded Quran*), sedang alam adalah wahyu dalam bentuk kosmik (*takwîn*). Alam adalah sebuah buku yang berisi "wahyu primordial". Dengan demikian dapat dipahami bahwa "al-Qur'an dan alam" adalah "kitab suci" Tuhan.[193]

192 M. Yunan Yusuf, *Tafsir al-Quran Juz XXVI Juz HâMîm Kitâbun Ḥafîz (Rekam Jejak Ciptaan)*, Tanggerang: Lentera Hati, 2016, 50-54.

193 Lihat: Kautsar Azhari Noer, "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Aman Wacana Mulia, 1999), 64-66. Lihat juga: Hossein Nasr, *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama,* terj. Suharsono dkk, Jogjakarta: Inisiasi Press, 2004, 199.
Lihat juga: Suwito NS, Eko-Sufisme Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aoliya' Jogjakarta, Disertasi di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 2010. Diterbitkan di Jogjakarta: Buku Litera, 2011, 39.

Dari ungkapan di atas, maka makna "Tafsir ayat takwin" yang dimaksud dalam tulisan ini adalah penjelasan sains natural/sains tentang alam yang diungkap melalui hasil riset manusia. Menariknya, sains terkait alam raya yang ditemukan manusia tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan ini tertuang di aneka buku seperti karya Zaghlul el-Nagar dan Maurice Bucaile. Integrasi antara tafsir ayat tadwin dan takwin ini akan memperkuat *basic argument* tentang daya tarik dan keseriusan al-Qur'an yang mengundang siapa saja yang ingin menikmati hidangan ilmu pengetahuan dan mengambil pelajaran darinya. Integrasi kedua tafsir ini dengan salah satu tujuan, menyentuh kesadaran teologis manusia akan kekuasaan Allah dalam mencipta segala makhlukNya di alam raya agar dapat menjadi sarana manusia untuk mengenal penciptanya.

3. Ekoteologi

Kata ekoteologi adalah gabungan dari kata ekologi dan teologi. Ekoteologi adalah bentuk teologi konstruktif yang membahas interrelasi antara agama dan alam yang melibatkan hubungan antara pandangan dunia keagamaan manusia dan degradasi lingkungan.[194] Ilmu ini adalah pengembangan dari ilmu kalam/teologi yang juga memiliki konsentrasi dalam membahaas keterkaitan/hubungan sistemik antara Tuhan, alam dan manusia.

Ilmu kalam atau teologi adalah ilmu yang berbicara tentang prinsip-prinsip agama (*Uṣûl al-Dîn*) yang berkenaan dengan sistem kepercayaan agama (iman), yang tujuannya adalah untuk mempertahankan keyakinan agama (iman) dengan argumen-argumen yang bisa diterima akal (rasional) bagi manusia.[195]Sebagai ilmu yang paling fundamental dalam tradisi Islam, teologi Islam yang ada sudah kurang memadai. Oleh karena itu, harus dilakukan rekonstruksi teologis sesuai dengan perspektif modernitas. Dalam kepentingan ini, ia mengajukan ide baru yaitu neo kalam yang disebut juga sebagai teologi kontemporer,[196] karena teologi Islam bukan saja berisi tentang ideologi doktrinal sebagaimana yang dijabarkan dalam

194 Nur Arfiyah Febriani, "INISIASI EKOTEOLOGI BERWAWASAN GENDER DALAM AL-QURAN", *Palastren* Volume 10 Nomor 1, Juni 2017, 67-70.

195 Mulyadi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, Jakarta: Baitul Ihsan, 2006, 131-132.

196 A. Luthfi al-Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, Jurnal Paramadina", vol.I, no. 1, Juli-Desember, 1998, 74.

teologi Islam klasik maupun modern. Ajaran pokok dalam teologi Islam klasik baik yang dikembangkan oleh teolog islam rasional maupun teolog Islam tradisional berkisar tentang Tauhid, kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia, peran akal dan wahyu, ruh, alam semesta, pelaku dosa besar dan sebagainya.[197] Dalam Teologi Islam kontemporer juga berisi tentang revolusi ideologis guna menyikapi permasalahan dan tantangan modernitas. Teologi Islam kontemporer adalah merupakan teologi kreatif produktif dari dinamika teologis Islam.[198]

Dari perkembangan pemikiran tersebut, muncul kajian baru dalam ilmu kalam yang berhubungan dengan ekologi, yang disebut dengan teologi lingkungan Islam/ekoteologi. Ilmu ini didefinisikan dengan konsep keyakinan agama yang berkaitan dengan persoalan dan permasalahan lingkungan yang didasarkan pada ajaran agama Islam. Menurut Mujiono, rumusan teologi lingkungan dapat digunakan sebagai panduan teologis berwawasan lingkungan dalam pengelolaan sumberdaya alam dan lingkungan. Konsep teologi lingkungan yang ditawarkan adalah konsep ekoreligi Islam yang dapat menjadi salah satu satu tawaran antisipatif ekologis spiritual religius Islami.[199]

Mujiono membuat rumusan prinsip dasar teologi lingkungan Islam atau *the principle of Islamic echoteology* dengan pokok-pokok teologis antara lain:

a. Hakikat orang beriman adalah, orang yang percaya bahwa Allah adalah pencipta pertama lingkungan dan pemilik lingkungan tanpa bermilik serta pemelihara terbaik lingkungan. Mereka juga percaya kepada *meta sosial system*, bahwa manusia adalah makhluk paling bertanggung jawab dalam pelestarian lingkungan. Baik tanggung jawab secara ekologis maupun secara spiritual religious. Sebab, niche ekologis manusia adalah mandataris ilahi, sebagai pelestari lingkungan aktual.
b. Rukun iman pembangunan ada tiga: percaya bahwa pembangunan merupakan keniscayaan dan manusia adalah makhluk pembangunan, serta pembangunan hakiki adalah pembangunan berkesinambungan dan berkelanjutan.

197 Harun Nasution., Teologi Islam: Analisa Sejarah dan Perbandingan, Jakarta: UI Press,1986, cet. IV.

198 Mujiono, "Teologi Lingkungan", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001, 34-36.

199 Mujiono, "Teologi Lingkungan", ix-xii.

c. Peduli lingkungan sebagian dari iman, maka tidak sempurna iman seseorang jika tidak peduli lingkungan. Oleh sebab itu, jangan sekali-kali mengaku dirinya insan beriman jika tidak peduli lingkungan.
d. Merusak lingkungan adalah kufur ekologis, sebab merusak lingkungan adalah perilaku syaitaniac. Oleh karena itu merusak lingkungan termasuk salah satu perilaku dosa besar, maka jauhilah.

Mujiono lebih lanjut mengatakan bahwa energi itu terbatas, oleh sebab itu hemat energi adalah sebagian dari iman. Janganlah mengaku dirinya sebagai insan beriman jika tidak hemat energi. Sedangkan boros energi adalah sebagian dari kufur ekologis. Maka hindarilah pemborosan energi.[200]

Dengan demikian, tergambar hubungan harmonis antara Tuhan, alam dan manusia dari konsep ekoteologi Islam yang bersifat sistemik. Demikian dalam ajaran agama Kristen, hubungan antara Tuhan, alam dan manusia mengacu pada hubungan struktural, yaitu Tuhan sebagai pencipta manusia dan alam raya dan Tuhan sebagai pemilik manusia serta alam raya serta hubungan fungsional Tuhan sebagai pemelihara manusia dan alam raya.[201]

Dengan tugas manusia sebagai khalîfah/wakil Tuhan (Q.S. al-Baqarah [2]: 30 dan Q.S. Shad [38]: 26) yang juga dapat dipahami dalam arti manusia sebagai *protector* dan *conservator* alam raya.[202] Tulisan ini mencoba untuk mengembangkan wawasan gender dalam kajian ekoteologi yang tidak ada dalam pembahasan disertasi penulis.

Kajian teoritis dari ketiga kata kunci dalam tulisan ini telah dijelaskan di atas. Dari sini perlu dirumuskan makna yang dimaksud dalam judul "*Quranic Gravity: Tafsir Ayat Tadwin dan Takwin tentang Ekoteologi",* makna yang dimaksud dalam judul tulisan ini adalah: Daya Tarik al-Quran tentang tafsir alam semesta dan tafsir ayat al-Quran terkait ekoteologi/ilmu yang mempelajari tentang lingkungan dengan basis spiritual/keimanan kepada ajaran Tuhan dalam kitab suci al-Qur'an.

200 Mujiono, "Teologi Lingkungan", x-xii.
201 William Greenway, "A New Climate for Theology: God, The World, and Global Warming/Ecologies of Grace: Environmenal Ethics and Christian Ecology," Interpretation, (Richmond: January 2010): Vol. 64, 82.
202 Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender,* 47.

C. Integrasi dan Relevansi antara Tafsir Ayat Tadwin dan Takwin tentang Ekoteologi

Al-Quran menyatakan bahwa Allah adalah Tuhan pencipta alam raya dengan keselarasan sempurna tanpa cela dalam Q.S al-Mulk [67]: 3-4. Menariknya, jika ditelisik dari tafsir ayat tadwin dan takwin tentang Allah sebagai pencipta alam raya, justeru terbuka untuk dibuktikan. Hal ini dapat diketahui di antaranya ketika Zaghloul el-Nagar mengungkap tafsir dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 29 yang berbunyi:

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَاۤءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴿٢٩﴾

Artinya: *Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.*

Menurut Zahglul, dalam ayat terkait proses penciptaan langit dan bumi. Mayoritas ayat mendahulukan penyebutan penciptaan langit kemudian penciptaan bumi. Hanya pada lima ayat saja Allah mendahulukan penyebutan bumi atas langit, yaitu pada Q.S al-Baqarah [2]: 22, al-baqarah [2]: 29, Thaha [20]: 24, Ghafir [40]: 64, Fuṣilat [41]: 9-11.

Pada Q.S. al-Baqarah [2]: 22 dan Ghafir [40]: 64, termasuk ayat deskriptif yang tidak menjelaskan tentang urutan penciptaan, sedangkan pada Q.S Thaha [20]: 4, urusan sejalan dengan sistem dalam surah yang menyebutkan langit sebelum bumi sesudah satu ayat.

Sedangkan pada surah al-Baqarah [2]: 29, jelas maknanya terkait dengan penciptaan semua elemen yang dibutuhkan untuk pembentukan bumi sebelum penciptaan tujuh lapis langit. Terbukti secara ilmiah dan sangat logis, penciptaan elemen mendahului penciptaan bumi dan penciptaan semua benda-benda langit. Demikian dengan penciptaan kesatuan jagat raya, misalnya nebula dan galaksi mendahului penciptaan benda-benda yang ada di dalamnya seperti binatang, planet, asteroid, bulan dan komet.

Untuk surat Fuṣṣilat [41]: 9-11 menunjukkan penciptaan bumi awal mendahului pemisahan langit asap pertama menjadi tujuh lapis langit. Begitu juga, pembentangan bumi awal (dalam

arti pembentukan lapisan gas, lapisan air, dan lapisan batu-batuan) datang sesudahnya. Kesimpulan ini diperkuat oleh surah al-Nâzi'ah [79]: 27-33.

Ahli fisika astronomi berpendapat bahwa yang menentukan tingkah laku planet adalah kuantitas zat dan energi yang memisahkan planet tadi dari suhu tinggi asam alam semesta yang menjadikan bumi sebagai planet yang berkulit keras dan memiliki lapisan gas dan air yang menjadikan bumi cocok bagi kehidupan. Ini adalah massa energi dan massa materi yang memisahkannya dari matahari dan planetnya. Ini yang menjadikan bulan sebagai pengikut kecil yang tidak memiliki lapisan atmosfir dan lapisan air serta tidak cocok bagi kehidupan serupa di atas bumi. Bulan adalah massa yang terpisah dan menjadikan matahari planet bercahaya dan intinya adalah massa. Lalu siapakah yang menciptakan massa? Al-Quran jelas menegaskan, Allah SWT.[203]

Kedahsyatan, keakuratan dan keteraturan ciptaan makhluk di alam raya memantik logika manusia, bahwa alam raya ini ada tidak mungkin tanpa ada penciptanya. Penjelasan sains di atas, mengabsahkan al-Quran memberi informasi yang akurat tentang proses penciptaan alam raya.

Relevansi antara penjelasan ayat tadwin dan takwin pada ayat ini sangat jelas. Pemahaman di atas menurut Zaghlul akan menggiring logika manusia untuk mengakui kekuatan Maha Dahsyat yang mampu menciptakan alam raya. Muslim dengan tegas menyatakan pencipta alam raya adalah Allah swt. Dimensi sains natural dan teologi, terintegrasi dalam tafsir ini.

Penjelasan tentang Allah yang menciptakan alam raya dengan *hak/benar* juga didapati dalam Q.S. al-Zumar [39]: 5:

خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ يُكَوِّرُ الَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۗ كُلٌّ يَّجْرِيْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ اَلَا هُوَ الْعَزِيْزُ الْغَفَّارُ ۝٥

Artinya: *Dia menciptakan langit dan bumi dengan (tujuan) yang benar; Dia memasukkan malam atas siang dan memasukkan siang atas malam dan menundukkan matahari dan bulan, masing-masing berjalan menurut waktu yang ditentukan. Ingatlah! Dialah Yang Mahamulia, Maha Pengampun.*

203 Zaghlûl Râghib Muhammad al-Najjâr, *Mukhtârât min Tafsîr al-Âyât al-Kauniyyah fî al-Qurân al-Karîm,* juz. I, 25-27.

Allah menciptakan segala sesuatu dengan benar, yaitu benar pada penciptaannya sendiri dan benar pada tujuan penciptaannya. Benar pada penciptaannya menurut Yunan adalah dalam arti kadar, unsur, sifat dan karakter makhluk ciptaanNya dalam keseimbangan yang sempurna. Benar pada tujuan dalam arti bahwa tidak ada kesia-siaan dalam ciptaan Allah. Semua makhluk ciptaan Allah memiliki makna secara fungsional, memiliki manfaat bagi manusia dan sesama makhluk ciptaan Allah. Inilah makna dari kesempurnaan ciptaan Allah.[204]

Penggalan ayat yang menggunakakan kata (يُكَوِّرُ) *yukawwiru* terambil dari kata (كَوَّرَ)/*kawwara* yang secara harfiah mengandung arti *menggelilingkan* atau *membelitkan.* Pemakain kata tersebut mengisyaratkan dengan kuat bahwa bumi itu bulat. Dengan kata *yukawwiru* tersebut dapat dibayangkan kegelapan malam dapat mengelilingi dan membelit suasana siang dan hal itu terjadi secara perlahan-lahan sedikit demi sedikit di sore hari menjelang malam, demikian sebaliknya.

Perdebatan bentuk bumi adalah datar atau bulat, terjawab melalui kajian kosa kata ini. Selain tentu saja dari bukti sains bahwa peristiwa gerhana matahari dan bulan, tidak akan mungkin dapat terjadi dan dapat dilihat dengan sempurna tanpa bentuk bumi yang juga bulat seperti planet lainnya, demikian dengan peredaran masing-masing planet pada orbitnya menjadikan peristiwa ini dapat diprediksi.

Penggalan ayat ini juga menunjukkan peristiwa astronomi sebagai isyarat ilmiah al-Quran, "*dan menundukkan matahari dan bulan, masing-masing berjalan menurut waktu yang ditentukan"*. Allah menundukkan matahari dan bulan dengan hukum alam yang konstan berkelanjutan sampai waktu yang ditentukan oleh Allah. Akhir dari ketundukkan itu akan melahirkan peristiwa kiamat, kehancuran total alam semesta. Kapan peristiwa itu terjadi, hanya Allah yang mengetahuinya (Q.S. al-Mulk [67]: 26).[205]

Selanjutnya sebagaimana diungkap di atas, keterkaitan antara kajian teologi dan lingkungan dalam al-Qur'an menurut Yûsuf al-Qaraḍâwî terlihat dari ajaran al-Qur'an tentang upaya memelihara

204 Yunan Yusuf, Tafsir al-Quran Juz XXIII Wa Mâliy Qalbun Salim, 576.

205 Yunan Yusuf, *Tafsir al-Quran Juz XXIII Wa Mâliy Qalbun Salim (Hati yang Damai),* Tanggerang: Lentera Hati, 2019, 575-577.

lingkungan yang dapat menumbuhkan perasaan insyaf di antara orang-orang yang selalu bersujud dan mensucikan Allah dengan perasaan cinta dan sayang. Ini karena, seluruh ciptaan Allah juga beribadah dan bersujud kepada Allah SWT dengan cara mereka masing-masing, manusia tidak memahaminya dan hanya Allah yang mengetahuinya.[206] Hal ini sebagaimana isyarat Allah dalam firman-Nya dalam Q.S. al-Isrâ' [17]: 44 yang berbunyi:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ السَّبْعُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهِنَّ ۗ وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ ۗ اِنَّهٗ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا ﴿٤٤﴾

Artinya: *langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. dan tak ada suatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun.*

Para mufasir seperti Ibnu Kathîr,[207] Ṭanṭawî Jauharî,[208] al-Majlisî,[209] Fakhr al-Râzî,[210] Sa'îd Ḥawwa,[211] dan al-Biqâ'î,[212] serempak menafsirkan kata tasbîḥ dalam ayat ini dalam arti: tasbîḥ bagi manusia adalah dengan lisannya, sedang bertasbih bagi makhluk Allah selain manusia yang ada di alam raya ini, yaitu bertasbih sesuai dengan keadaan masing-masing suatu makhluk, yang tidak dapat dipahami manusia karena keterbatasan manusia itu sendiri.

Zaghlul mengungkap tafsir senada, menurutnya semua makhluk ciptaan Allah memiliki kadar kesadarannya dan pemahamannya masing-masing. Kesadaran dan pemahaman tersebut membantu

206 Yûsuf al-Qarḍâwî, *Ri'âyah al-Bî'ah fî Sharî'ah al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Shurûq, 2001,36.

207 Abî al-Fidâ' al-Ismâ'îl Ibn 'Umar Ibn Kathîr al-Dimashqî, *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm*, Beirût: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M, juz. V, 72-74.

208 Ṭanṭawî Jauharî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm,* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz. V, 55.

209 Shaikh Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Aṭhâr*, Beirût: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1983 M/1403 H, juz. 57, 164-167.

210 Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M, juz. X, 220-221.

211 Sa'îd Hawwâ, *al-Asâs fi al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1989, cet. II, juz. XI, 3079-3080.

212 Burhân al-Dîn Abî al-Ḥasan Ibrâhîm Ibn 'Amr al-Biqâ'î, *Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M, cet. I, juz. IV, 385-386.

makhluk ciptaan Tuhan mengenal dirinya dan PenciptaNya, serta makhluk ciptaan lain disekitarnya, termasuk prilaku dan tindakannya. Semuanya sejalan dengan ketentuan fitrah dan menolak yang bertentangan atau berbenturan dengan fitrah.

Kesadaran dan pemahaman seperti iniyang membuat semua yang ada menyembah Allah bertasbih memujiNya dan mensucikannya, kecuali para pendosa dari jin dan manusia. Sebab jin dan manusia termasuk makhluk yang dibebani kewajiban sebagai pemilik kebebasan berkehendak dan pengusung amanah kewajiban.

Oleh sebab itu menurut Zaghlul, tasbih makhluk kepada Tuhannya dibagi kepada tasbih alamiah (*tasbih taskhiri*) bagi makhluk yang tidak dibebani kewajiban dan tasbih pilihan (*tasbih ikhtiyari*) bagi makhluk penerima kewajiban.[213]

Al-Nursi menyatakan bahwa keberadaan suatu makhluk di alam raya ini, menunjukkan kehadiran Allah sebagai Tuhan yang Maha Mencipta, yang menciptakan segala sesuatu dengan sangat teratur, memiliki karakter sesuai dengan fungsinya dan kondisi yang sangat tepat. Keseluruhan makhluk di alam raya menuju kepada Allah swt, bertasbih dan beribadah kepada Allah dengan cara senantiasa patuh kepada ketetapan Allah.[214]

Selain itu dalam ayat lain dikatakan bahwa "sujud" segala sesuatu yang ada dilangit dan di bumi kepada Allah (Q.S. al-Raḥmân [55]: 6). Untuk kata sujud bagi alam raya, Hamka memahaminya dengan tunduknya semua ciptaan Allah untuk menjalani fungsi masing-masing sesuai dengan ketetapan-Nya, penundukkan ini agar manusia dapat menjalani kehidupan di dunia dengan mengambil manfaatnya secara bijak.[215] Bagi umat yang beriman berbagai macam makhluk yang berada di langit dan dibumi adalah tanda-tanda kekuasaan Allah (Q.S. Al-Jâthiyah [45]: 3), dan mempelajarinya akan sangat banyak memberikan manfa'at dan akan menambah keimanan orang yang beriman (Q.S. Al-Dhâriyât [51]: 55).

---

213 Lihat penjelasan lebih detail tentang bentuk tasbih makhuk ciptaan Allah dalam: Zaghlûl Râghib Muhammad al-Najjâr, *Mukhtârât min Tafsîr al-Âyât al-Kauniyyah fî al-Qurân al-Karîm,* Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, 2010, juz. I, 207-218.

214 Badî' al-Zamân Sa'îd al-Nursî, *al-Mathnawî al-'Arabî al-Nûrî*, yang ditaḥqîq oleh Ihsân Qâsim al-Ṣâliḥî, Istanbûl: Dâr Sozler, 1999 H/1420 M, cet. IV, 422.

215 Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, Tafsir al-Azhar, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000, juz. XXVII-XXVIII, 183.

Ada berbagai macam hikmah di balik penciptaan alam raya, di antaranya yaitu Allah ingin menunjukkan kepada manusia akan eksistensi-Nya dibalik penciptaan berbagai makhluk yang ada di alam raya. Tunduknya alam pada ketetapan Allah dengan konsisten menjalankan fungsinya, memberi tanpa pretensi meminta kembali, berbagai keindahan yang terkandung di dalamnya, keteraturan gerak dan posisi, serta ilmu pengetahuan yang terkandung di dalamnya, ternyata untuk suatu manfaat yang diperuntukkan untuk menunjang dan menjadi sumber kehidupan manusia, yang dipercaya menjadi wakil Allah untuk menjaga eksistensi berbagai makhluk ciptaan-Nya di dunia. Namun yang terpenting adalah dengan pengetahuan yang terkuak tersebut akan menambah keimanan manusia kepada Allah SWT. Isyarat ini dapat dilihat pada beberapa ayat seperti: Q.S. al-Baqarah [2]: 117, Âli 'Imrân [3]: 47 dan 59, al-An'âm [6]: 73, al-Naḥl [16]: 40.

Ketundukan dan kepasrahan alam raya dengan ketetapan Allah menjadikan alam raya di dalam al-Qur'an dikatakan sebagai "muslim".[216] Hal ini sebagaimana isyarat Allah dalam al-Qur'an surat Âli 'Imrân [3]: 83 yang berbunyi:

اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ ﴿٨٣﴾

Artinya: *Maka Apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah, Padahal kepada-Nya-lah menyerahkan diri segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allahlah mereka dikembalikan*.

Ayat di atas menjelaskan, ketundukan segala macam makhluk yang Allah ciptakan, adalah bukti mereka pasrah kepada Yang Menciptakan. Alam beserta isinya beribadah dengan bertasbih kepada Allah (Q.S. al-Ḥadîd [57]: 1), mereka tetap pada ketentuan Allah untuk konsisten menjalani fungsinya, dan alam memberikan manfaat tanpa pamrih (Q.S. al-Mu'minûn [40]: 68). Hal ini berbeda dengan manusia, padahal ajaran ikhlas/melakukan sesuatu tanpa pretensi apapun kecuali untuk Allah semata adalah sebagian ajaran yang Allah juga berikan kepada manusia. Sayangnya, manusia yang

216 Fazlul Rahman, *Major Themes of The Qur'ân,* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999, 65.

dikatakan memiliki berbagai macam kelebihan dibanding makhluk lain, justru sering melupakan Tuhannya dan membangkang dengan ketentuan Allah.

Murninya ketundukkan alam, tanpa pretensi apapun kecuali untuk ta'at pada ketetapan Allah, menunjukkan ibadah universal. Alam dalam hal ini, dapat dikatakan lebih berakhlak baik dibanding manusia yang senang membangkang dengan ketetapan Allah. Padahal, setiap bentuk ajaran berupa perintah dan larangan yang tedapat dalam Alquran dan hadis serta kemampuan *think and feel* bagi manusia, untuk semakin membuat manusia menyadari hikmah dibalik semua ketetapan Allah.

Dari sini dapat dipahami, ternyata di dalam Al-Qur'an bukan hanya manusia yang dikatakan makhluk spiritual yang memiliki potensi beribadah kepada Sang Pencipta, bahkan seluruh makhluk ciptaan-Nya di alam raya ini, beribadah tanpa pembelotan, pembangkangan, akan tetapi ikhlas tanpa pretensi apapun (Q.S. al-Naḥl [16]: 49).

Berbeda dengan alam yang sepenuhnya tunduk dan pasrah pada kekuasaan Allah dan ketetapan-Nya, argumentasi yang mengajak kepada kesadaran teologis yang banyak didengungkan Alquran untuk manusia, ternyata tidak selalu mengingatkan kelalaiannya dalam mentadaburi firman Allah untuk meningkatkan intensitas hubungan harmonis dengan-Nya.

Padahal Al-Qur'an menunjukkan kebesaran Allah dalam diri manusia sendiri dan segala makhluk ciptaan-Nya yang terhampar di alam raya. Al-Qur'an mengisyaratkan alam raya sebagai sarana manusia menyadari akan keesaan Allah yang Maha Pencipta, agar manusia juga mendapat balasan dari apa-apa yang ia perbuat.[217]

Bukan hanya pada bukti ilmiah tentang Allah adalah pencipta alam raya seperti diungkap di atas, ketepatan kosa kata yang digunakan dalam al-Quran juga memukau sains. Misalnya dalam Q.S. Yunus [10]: 5, Allah berfirman:

هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ ذٰلِكَ اِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ ۝٥

217 Nur Arfiyah Febriani, "INISIASI EKOTEOLOGI BERWAWASAN GENDER DALAM AL-QURAN", Palastren Volume 10 Nomor 1, Juni 2017, 73-74.

> Artinya: *Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya, dan Dialah yang menetapkan tempat-tempat orbitnya, agar kamu mengetahui bilangan tahun, dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan demikian itu melainkan dengan benar. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahui.*

Pada ayat ini Zaghlul mengurai tentang perbedaan makna dari kata *al-Ḍiyâ'* (sinar) dan *al-Nur* (cahaya). Menurut Zaghlul, *al-Ḍiyâ'* (Sinar) adalah bagian terlihat dari energi elektromagnetis yang terbentuk dari rangkaian bersambung gelombang foton-foton yang tidak berbeda satu dengan lainnya, kecuali pada panjang gelombang setiap foton dan rata-rata frekuensinya.

Cahaya tampak adalah kumpulan cahaya energi elektromagnetik yang bertolak dari matahari yang dikenal dengan sinar matahari. Dengan demikian, sinar (*al-ḍau')* adalah arus foton-foton yang bertolak dari benda-benda yang menyala, bergejolak dan terbakar dengan sendirinya. Baik itu terjadi karena proses penyatuan nuklir seperti terjadi dalam neklus matahari dan di dalam tubuh bintang-bintang lainnya.[218]

Berdasarkan hal tersebut, maka sumber cahaya adalah massa materi yang memiliki sejumlah besar partikel awal yang bertebaran melalui naiknya suhu dari seperti elektron-elektron dan blok materi awal. Sumber cahaya bumi adalah sinar matahari yang bahan bakarnya adalah proses penyatuan nuklir. Seperti lampu listrik yang menghasilkan cahaya melalui pemanasan kawat logam radiasi. Semakin tinggi suhu, semakin bertambah kuantum cahaya yang bersinar dan naik pula rata-rata frekuensi gelombangnya.[219]

Fakta ilmiah menjelaskan bahwa sinar (*ḍiya'*) adalah sinar yang muncul dari benda berkobar, menyala dan bersifat independen. Sedangkan cahaya (*nûr*) adalah, cahaya yang dihasilkan dari jatuhnya sinar matahari pada tubuh gelap bulan yang dingin dan memantulkannya kembali berupa cahaya (*nûr*) dari permukaannya. Menurut Zaghlul, temuan sains ini baru ditemukan 2 abad lalu, dan ini menjadi pelajaran bagi orang yang memiliki akal.[220]

---

218 Zaghlûl Râghib Muhammad al-Najjâr, *Mukhtârât min Tafsîr al-Âyât al-Kauniyyah fi al-Qurân al-Karîm,* juz. I, 63-65.

219 Zaghlûl Râghib Muhammad al-Najjâr, *Mukhtârât min Tafsîr al-Âyât al-Kauniyyah fi al-Qurân al-Karîm,* juz. I, 65.

220 Zaghlûl Râghib Muhammad al-Najjâr, *Mukhtârât min Tafsîr al-Âyât al-*

Zaghlul menjelaskan bahwa hanya manusia yang mau berfikir dengan jernih dan rendah hati, yang mampu menangkap isyarat ilmiah al-Qur'an bahwa al-Quran adalah benar sebagai *kalamullah*/ firman Allah yang menjadi petunjuk hidup bagi manusia dan Allah adalah pencipta serta pengatur alam raya dengan keselarasan yang sempurna.

Jika ditarik garis merah antara ayat-ayat di atas terungkap tentang hubungan sistemik antara Allah sebagai pencipta, alam dan manusia sebagai makhluk ciptaannya yang sama-sama memiliki fungsi dan tugas masing-masing. Oleh sebab itu, manusia harus sadar betul akan tugas dan perannya di bumi ini sebagai *khalîfah fî al-arḍ*/ pemakmur dan pelindung bumi. Allah berfirman: ـ

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰۤىِٕفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْ ۗ اِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ ۚ وَاِنَّهٗ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝١٦٥

Artinya: *Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.* (Q.S. al-An'âm [6]: 165).

Menurut Nasaruddin Umar, maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah, disamping untuk menjadi hamba ('*abid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdi kepada Allah SWT, juga untuk menjadi khalifah di bumi/penjaga kelestariannya.[221]

Stressing ayat di atas juga pada makna ayat bahwa manusia diberi kelebihan masing-masing untuk menunjang tugas kekhalifahannya agar menjadikan manusia sebagai makhluk yang berlomba dalam kebaikan. Manusia yang taat pada fungsi kekhalifahannya akan beruntung di dunia dan di akhirat, sebaliknya manusia yang tidak bersyukur/kufur nikmat akan mendapat ganjaran siksa.

Menurut Ahmad Thib Raya, manusia sebagai *khalîfah* di bumi bertugas sebagai pelindung dan pemakmurnya. Ini karena jika melihat penggunaan kata khalifah (خليفة) di dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 30 dan Q.S. Ṣâd [38]: 26, kata ini menunjuk kepada siapa yang

Kauniyyah fî al-Qurân al-Karîm, juz. I, 69.

221 Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* Jakarta: Paramadina, 2001, cet. II, 252.

diberi kekuasaan untuk mengelola suatu wilayah di bumi. Dalam mengelola wilayah kekuasaan itu, seorang khalifah tidak boleh berbuat sewenang-wenang atau mengikuti hawa nafsunya (Q.S. Ṣâd [38]: 26 dan Q.S. Ṭâhâ [20]: 16).

Untuk menjadi *khalifah*, al-Qur'an menjelaskan indikator khalifah dengan sifat terpuji yang selayaknya dimiliki, yaitu: 1) kemampuan untuk menunjukkan jalan kebahagiaan kepada yang dipimpinnya; 2) akhlak yang mulia; 3) iman yang kuat; 4) taat beribadah; 5) sifat sabar; 6) sifat adil; dan 7) sifat tidak memperturutkan hawa nafsu. Dari sini dapat dipahami bahwa, siapa yang sifatnya tidak sesuai dengan deskripsi al-Qur'an, maka Ia tidak layak menyandang gelar sebagai khalifah di bumi.[222]

Selaras dengan pandangan Raya di atas, Gassing juga mengungkapkan bahwa manusia dari segi fisik biologis, berlaku padanya hukum alam (*sunnatullah*). Tetapi pada segi moral spiritualnya, manusia bebas memilih karena memiliki akal yang diberikan Tuhan kepadanya. Dalam posisi ini, manusia sebagai khalifah diberi tugas (*amânah*) untuk memakmurkan bumi atau mengelola lingkungan hidup (*isti'mar*). tugas *isti'mar* ini harus berangkat dari landasan tauhid, yaitu keyakinan bahwa Tuhan Esa. Ia pencipta alam dan pemeliharanya.

Di atas landasan tauhid inilah diletakkan prinsip-prinsip moral etis, yang dapat menjadi rujukan nilai dalam pengelolaan lingkungan. Disini dikembangkan tujuh prinsip moral-etis yaitu: (1) seluruh alam raya beserta isinya adalah milik Tuhan dan ciptaan-Nya; (2) seluruh isi alam diperuntukan untuk manusia (dan juga untuk makhluk hidup lainnya); (3) alam ini ditundukkan/dimudahkan agar dapat dikelola manusia; 4) prinsip *istikhlaf*, yaitu manusia dititipi amanah oleh Tuhan) untuk mengurus/mengelola lingkungan; (5) sebagai khalifah, manusia bertugas mengantarkan alam lingkungan untuk mencapai tujuan penciptaannya; (6) pemborosan harus dicegah walaupun berada dalam kebaikan; dan (7) kerusakan lingkungan adalah akibat perbuatan manusia, dan oleh karena itu manusia harus bertanggung jawab di dunia dan akhirat. [223]

---

222 Ahmad Thib Raya, "Khalifah", dalam: Ensiklopedi al-Quran, (Jakarta, Lentera Hati, 2007), cet. I, vol. 2, h. 451-453.

223 A. Qadir Gassing juga menambahkan satu prinsip tambahan, yaitu prinsip perikemakhlukan, yang dapat menjadi rujukan nilai dalam pengelolaan lingkungan.

Dengan tujuh prinsip moral-etis ini yang sekali lagi menekankan keterkaitan antara manusia dengan Allah, prinsip kemaslahatan yang harus dibangun dalam hubungan manusia dengan manusia, serta manusia dengan alam, manusia diharapkan dapat memahami lebih jauh akan makna alam raya dan mentaati etika lingkungan yang diisyaratkan dalam kajian al-Qur'an dan hadis, demi tercapainya tujuan syari'ah.

Selain ayat di atas, dalam Q. S al-An'am [6]: 121 dan dalam hadis Nabi Muhammad juga mengajarkan umat Islam untuk selalu memulai segala amal perbuatannya dengan mengucap bismiLlah, termasuk dalam menyembelih hewan dan mencabut pepohonan untuk dikonsumsi. Ini agar manusia dapat bertanggungjawab dan menggunakan sumber daya alam dengan bijak sesuai kebutuhan dan tidak berlebihan, karena pada saat itu manusia akan "memutus" fungsi makhluk tersebut di bumi ini dengan izin Allah dengan namaNya untuk menjaga kelangsungan hidupnya. Membaca bismillah ketika memotong hewan dan mencabut pepohonan untuk konsumsi manusia adalah bentuk penghormatan manusia terhadap eksistensi dan pemenuhan tujuan penciptaan makhluk ciptaan Allah. Dalam Hadis riwayat Ibnu Majah bahwa Rasulullah bersabda:

عن النبي صلى الله عليه وسلم : كل أمر ذي بال - أي: حال يهتم به- لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم.- وفي رواية: بالحمد- فهو أجذم» ، أي: مقطوع البركة.

Artinya: *"Setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan mengucap bismillah, maka terputus (keberkahannya)."*[224]

Prinsip ini bermakna menghargai seluruh makhluk (biotik dan abiotik), menempatkannya pada posisi *muḥtaram*, dan memperlakukannya sesuai dengan kehendak Tuhan. Prinsip-prinsip inilah yang menjadi pondasi kokoh yang di atasnya dibangun hukum-hukum lingkungan.

A. Gasing juga membuat formulasi *taklif* Tuhan tentang pengelolaan lingkungan, yaitu: 1) Hukum *Ibaḥah* dalam pengelolaan lingkungan, 2) perintah *Ishlah* dan larangan *ifsad* terhadap lingkungan, dan 3) kategori *maṣlaḥat* dalam pengelolaan lingkungan. Disarikan dari: A. Qadir Gassing, "Perspektif Hukum Islam tentang Lingkungan Hidup", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001 M, 262-263.

224 Abî 'Abdillah Muḥammad Ibn Yazîd al-Qazwinî, Sunan Ibnu Mâjah (Beirût: Dâr al-Fikr, 1421 H/2001 M), hadis no.1894.

Hasbi ash-Shiddiqi mengutip pendapat Muhammad Abduh yang berpendapat bahwa sesungguhnya membaca *basmalah* adalah manifestasi pembaca dalam usaha melepaskan diri dari perbuatan buruk yang dilakukan dirinya sebagai pernyataan bahwasanya perbuatannya itu dialamatkan kepada Allah dan atas perintahNya.[225]

Dari penjelasan ayat-ayat di atas dapat diketahui tentang hubungan sistemik antara Allah sebagai pencipta alam raya, alam raya sebagai sarana kehidupan manusia untuk mengemban tugas kekhalifahannya, serta manusia sebagai penanggung amanah tersebut. Munasabah ayat di atas bicara tentang: 1. Allah sebagai pencipta alam raya, 2. Ayat tadwin dan takwin sebagai petunjuk hidup bagi manusia; dan 3. Tugas manusia sebagai *khalîfah* adalah protektor dan konservator alam raya. Ringkasan pembahasan di atas dapat dilihat dari gambar di bawah ini:

Menutup pembahasan ini, penulis ingin menegaskan bahwa: Ekoteologi dalam perspektif al-Quran dapat menjadi cara menggugah kesadaran teologis manusia akan Tuhan Yang Maha Menciptakan segala makhluk ciptaannya dengan keselarasan yang sempurna, semua makhluk terikat dalam ekosistem yang saling mempengaruhi dalam

225 Hasbi ash-Shiddiqi, *Sejarah dan Pengatar Ilmu Tafsir al-Quran,* Jakarta: Bulan Bintang, 1994, 25.

hubungan simbiosis mutualisme. Alam ada yang memiliki, manusia boleh menggunakannya namun tidak dengan arogansi. Pemanfaatan sumber daya alam harus dibarengi dengan upaya regenerasi. Ini sebagai bentuk rekognisi/pertanggungjawaban manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi.

D. Rangkuman

Quranic gravity terkait stimulus al-Quran kepada manusia untuk mendalami ayat *tadwin* dan *takwin* tentang ekoteologi dapat menjadi upaya rekonsiderasi paradigma antroposentris. Ini karena prinsip dan tujuan hidup manusia di muka bumi adalah sebagai hamba Allah yang menjalani amanah sebagai khalîfah/untuk menjaga kelestarian alam sebagai sumber kehidupan dan sarana mengenal Tuhan. Menerima amanah pada dasarnya adalah menerima tugas untuk melayani, maka manusia sejatinya bukan hanya menjadi pelayan Tuhan, namun juga melayani bumi dengan merawat dan menjaga kelestariannya.

Hubungan sistemik antara Allah, manusia dan alam raya menggambarkan interkoneksi yang seyogyanya harmonis. Manusia boleh menggunakan sumber daya alam dengan bijak dan mendasarkan segalanya aktivitasnya dengan nama Allah agar menjaga perbuatannya dari perbuatan buruk yang membawa dampak negatif bagi pribadinya sendiri, masyarakat sosial dan lingkungannya.

E. Tugas dan Diskusi

1. Jelaskan kajian teoritis dan kritik terhadap antroposentris!
2. Jelaskan mengapa timbul kerusakan lingkungan yang disebabkan krisis spiritual manusia modern!
3. Bagaimana krisis spiritual manusia modern memberi dampak negative terhadap kirisis moral dan lingkungan?
4. Bagaimana gagasan ekoteologi dapat membantu merekonsiderasi paradigma antroposentrus dan mengembakikan manusia memiliki kesadaran teologis sekaligus kesadaran tentang pemeliharaan lingkungan?
5. Dalam tatanan aplikatif, strategi apa yang dapat dilakukan untuk membangun relasi harmonis yang selaras antara kebutuhan ekonomi dan managemen sumber daya alam yang ramah lingkungan?

6. Tawaran baru apa yang akan Anda berikan dalam menanggulangi kerusakan lingkungan melalui pendalaman ayat suci al-Qur'an, yang jika semakin didalami akan semakin menarik pembacanya (Quranic Gravity", untuk memecahkan problematika kehidupan manusia, termasuk masalah kerusakan lingkungan?

F. Referensi

Al-Quran al-Karim

Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim. Tafsir al-Azhar, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000.

ash-Shiddiqi, Hasbi *Sejarah dan Pengatar Ilmu Tafsir al-Quran,* Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

al-Biqâ'î, Burhân al-Dîn Abî al-Ḥasan Ibrâhîm Ibn 'Amr. *Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M, cet. I.

al-Daghâmain, Ziyâd Khalîl Muḥammad. *Manhajiyyah al-Baḥth fî al-Tafsîr al-Mauḍû'î li al-Qur'ân al-Karîm*, Amman: Dâr al-Bashîr, 1955.

al-Dhahabî, Muḥammad Ḥusain *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Qâhirah: Maktabah Wahbah, 1413 H/1992.

Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

Dougal, Douglas W. Mac. *Newton's Gravity, an Introductionary Guide to the Mechanic of the Universe,* USA: Springer, 2012.

Fara, Patricia. *Life After Gravity, Isaac Newton's London Career,* UK: Oxford University Press, 2021.

al-Farmâwî, 'Abd al-Ḥayy *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mauḍû'iyyah: Dirâsah Manhajiyyah Mauḍû'iyyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, t.th.

Febriani, Nur Arfiyah. "INISIASI EKOTEOLOGI BERWAWASAN GENDER DALAM AL-QURAN", *Palastren* Volume 10 Nomor 1, Juni 2017.

--------. *Ekoteologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran*, Bandung: Mizan, 2014.

Gassing, A. Qadir. "Perspektif Hukum Islam tentang Lingkungan Hidup", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001 M, 262-263.

Gore, Albert Jr. *Earth in Balance: Ecology and Human Spirit*, New York: Houghton Mifflin, 1992.

Greenway, William., "A New Climate for Theology: God, The World, and Global Warming/Ecologies of Grace: Environmenal Ethics and Christian Ecology," Interpretation, (Richmond: January 2010): Vol. 64.

Harper, William L. *Isaac Newton's Scientific Method Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology,* UK: Oxford University Press, 2011.

Hawwâ, Sa'îd. *al-Asâs fî al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1989, cet. II

http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/ anthropocentric di akses pada tanggal 6 maret 2014.

https://einstein.stanford.edu/STEP/information/data/gravityhist2.html. Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20210126175434-199-598688/es-di-kutub-hilang-28-triliun-ton. Diakses pada tanggal 31 Maret 2020.

https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/SRCCL-leaflet.pdf. Diakses pada tanggal 31 Maret 2020.

https://www.kompas.com/sains/read/2020/03/24/130400023/penemuan-yang-mengubah-dunia--teori-gravitasi-muncul-saat-newton-kerja?page=all. Diakses tanggal 1 April 2021.

https://www.merriam-webster.com/dictionary/gravity Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/gravity?q=gravity.

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/gravity?q=gravity. Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/gravitation. Diakses pada tanggal 2 Februari 2021.

https://www.republika.co.id/berita/q7l3xa385/teori-gravitiasi-ditemukan-kala-bekerja-di-rumah-saat-wabah. Diakses pada tanggal 12 Maret 2021.

Ibn Kathîr, Abî al-Fidâ' al-Ismâ'îl Ibn 'Umar al-Dimashqî. *Tafsîr al-Qurân al-'Azîm*, Beirût: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.

Ingold, Tim. "Globes and Spheres: The Topology of Environmentalism." In *Environmentalism: The View from Anthropology,* ed. Kay Milton, London: Routledge, 1993.

Jauharî, Ṭanṭawî. *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm,* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Kartanegara, Mulyadi *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, Jakarta: Baitul Ihsan, 2006.

al-Majlisî, Shaikh Muḥammad Bâqir. *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Aṭhâr*, Beirût: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1983 M/1403 H.

Mudofir, "Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah," Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009 95.

Mujiono, "Teologi Lingkungan", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001.

Nasr, Hossein. *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama,* terj. Suharsono dkk, Jogjakarta: Inisiasi Press, 2004.

Nasution, Harun, Teologi Islam: Analisa Sejarah dan Perbandingan, Jakarta: UI Press,1986, cet. IV.

Noer, Kautsar Azhari. "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*, Bandung: Aman Wacana Mulia, 1999.

al-Nursî, Badî' al-Zamân Sa'îd. *al-Mathnawî al-'Arabî al-Nûrî*, yang ditaḥqîq oleh Ihsân Qâsim al-Ṣâliḥî, Istanbûl: Dâr Sozler, 1999 H/1420 M, cet. IV, 422.

Zaghlûl Râghib Muhammad al-Najjâr, *Mukhtârât min Tafsîr al-Âyât al-Kauniyyah fî al-Qurân al-Karîm,* Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, 2010.

Purwanto, Agus. *Ayat-Ayat Semesta, Sisi –Sisi al-Qur'an yang Terlupakan,* Bandung: Mizan, 2008, cet. I.

al-Qarḍâwî, Yûsuf. *Ri'âyah al-Bî'ah fî Sharî'ah al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Shurûq, 2001.

al-Qazwinî, Abî 'Abdillah Muḥammad Ibn Yazîd. Sunan Ibnu Mâjah, Beirût: Dâr al-Fikr, 1421 H/2001 M.

Rahman, Fazlul. *Major Themes of The Qur'ân,* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.

Raya, Ahmad Thib. "Khalifah", dalam: Ensiklopedi al-Quran, Jakarta, Lentera Hati, 2007), cet. I, vol. 2.

al-Râzi, Muḥammad Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Sarah Dry, *the Newton Papers the Strange and the True Odyssey of Isaac Newton's Manuscripts,* New York: Oxford University Press, 2014.

Shihab, Muhammad Quraish, dkk. *Sejarah dan Ulûm Al-Qur'ân* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001),cet. ke-3.

Shihab, Muhammad Quraish. dalam kata pengantar buku karangan: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman* Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, cet. I.

Suwito NS, Eko-Sufisme Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujahadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aoliya' Jogjakarta, Disertasi di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 2010. Diterbitkan di Jogjakarta: Buku Litera, 2011.

al-Syaukani, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, Jurnal Paramadina", vol.I, no. 1, Juli-Desember, 1998.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* Jakarta: Paramadina, 2001, cet. II.

Willow, Anna J. "The Shifting Topology of Environmentalism Human-Environment Relationships and Conceptual Trends in Two North American Organizational Histories", *Nature and Culture* 10(2), Summer 2015.

Wood, Harold W. Jr. "Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics", Journal Environmenatal Ethics, Summer 1985.

Yusuf, M. Yunan. *Tafsir al-Quran Juz XXVI Juz HâMîm Kitâbun Ḥafîz (Rekam Jejak Ciptaan)*, Tanggerang: Lentera Hati, 2016.

--------. *Tafsir al-Quran Juz XXII Juz wa Man Yaqnut, al-Izzah (Kemuliaan),* Tanggerang: Lentera Hati, 2019.

--------. *Tafsir al-Quran Juz XXIII Wa Mâliy Qalbun Salim (Hati yang Damai),* Tanggerang: Lentera Hati, 2019.

BAB IV

MENAKAR PALOSENTRIS DAN IMPLIKASINYA TERHADAP STEREOTIPE TAFSIR PATRIARKI: INISIASI MODEL "GENDER WRITING" PERSPEKTIF AL-QURAN

A. Islam dan Stereotipe Agama Patriarki: Menggagas Model Gender Writing Qur'ani

Salah satu stereotipe terhadap agama Islam adalah bahwa agama Islam merupakan agama yang mendeskriditkan perempuan.[226] Stereotipe ini muncul bukan tanpa alasan, stereotipe ini disinyalir karena budaya patriarki yang sangat mengakar dalam tradisi masyarakat Islam dalam bentuk relasi gender antara laki-laki dan perempuan.[227]

Cara pandang yang menarik tentang faktor penyebab budaya patriarki diungkap oleh seorang feminis, Helene Cixous. Menurutnya, budaya patriarki disebabkan karena laki-laki dididik mencapai monoseksualitas falus dan ideologi pallosentris, yang mengunggulkan falus dan aturan maskulin, pallosentris ini juga mengunggulkan laki-laki termasuk dalam hal penulisan.[228]

Menurutnya, cara menulis maskulin berakar pada alat vital laki-laki dan libidonya, yang dibungkus oleh falus. Cara menulis maskulin juga berkiblat pada dirinya sendiri, bahkan seluruh dunia dianggap berkiblat pada dirinya, apa yang dianggap penting dan bermakna bagi laki-laki. Dan karena alasan sosio-kultural penulisan maskulin dianggap superior dibandingkan dengan penulisan feminin. Cixous

226 Azyumardi Azra, Amerika Serikat dan Islamophobia, dalam: *Resonansi Republika,* 14 Maret 2019. https://www.uinjkt.ac.id/id/amerika-serikat-dan-islamofobia/. Diakses pada tanggal 1 Juni 2020.

227 Norhidayat, *Citra Perempuan dalam Tafsir Sufi, Kajian Kitab Laṭā'if al-Isyarāt al-Qusyairi,* Jakarta Timur: Cakrawala Budaya, 2017.

228 Helene Cixous and Catherine Clement: The Newly Born Woman, translated by Betsy Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. See also: Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, *Wahana,* Vol. 1, No. 10, Ganjil, 2015/2016, p. 50.

dalam "Sorties", menolak pemikiran logosentris dan palosentris yang merendahkan eksistensi perempuan melalui praktik penulisan,[229] ideologi palosentris membenci perempuan.[230]

Phallocentrism is the ideology that the phallus, or male sexual organ, is the central element in the organization of the social world. In the Cambridge Dictionary it is defined as: The fact of having the male, or male sexual feelings or activity, as the main subject of interest.[231] In the Oxford Dictionary, a similar meaning is also expressed which defines the word palocentric is "The conscious and unconscious symbolic representations of male power, often through phallic imagery".[232]

Selanjutnya menurut Cixous, penulis laki-laki dengan *masculine writing*nya telah mendominasi pemikiran manusia dan mempengaruhi relasi gender. Cixous memotivasi para perempuan untuk dapat mengoptimalkan potensi dirinya dan mengimbangi kemampuan menulis laki-laki dan menawarkan model "feminine writing".

Cixous menyatakan bahwa perempuan harus bisa menuliskan tentang pengalamannya, hasratnya dan kesenangannya tanpa masuk dalam aturan simbolis ciptaan laki-laki. Namun Cixous berpendapat bahwa sulit membuat teori tentang feminine writing karena hal itu hanya akan menjadikan kita terjebak pada katakata. Menurut Cixous feminine writing masih merupakan hal baru dan belum banyak didapati modelnya, oleh sebab itu *feminine writing* menjadi terbuka, plural, penuh ritmik, kegairahan dan kemungkinan-kemungkinan. Praktik feminine writing dapat dilihat pada beberapa contoh tulisan Cixous yang dibahas oleh Susan Sellers dalam satu bukunya berjudul: *Hélène Cixous Reader*. [233]

Cixous memotivasi para perempuan karena menurutnya perempuan memiliki potensi yang sama, perempuan bahkan memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh laki-laki akibat budaya patriarki yang membentuk karakteristik laki-laki yang arogan, ambisius,

229 Susan Sellers, in: *Hélene Cixous Reader*, London: Routledge, 1994.
230 Verena Andermatt Conley, *Modern Cultural Theoris: Helene Cixous*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 37.
231 https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/phallocentrism. Accessed in 24 Juni 2023.
232 https://www.oxfordreference.com. Accessed in 24 Juni 2023.
233 Susan Sellers, in: *Hélene Cixous Reader*, London: Routledge, 1994.

dominatif dan lain-lain. Berbeda dengan perempuan, perempuan selalu dipaksa menerima kehadiran diri yang lain di dalam dirinya, dimiliki dan didefinisikan eksistensinya oleh laki-laki sejak ia lahir, baik dari ayahnya, suamiya bahkan masyarakat di mana perempuan hidup menetap. Oleh karena itu perempuan lebih bisa membiarkan sisi maskulin dalam dirinya disamping sisi femininnya sendiri.[234]

Keadaan ini menurut Cixous menguntungkan perempuan, karena perempuan dengan "pluralitas seksualitasnya" lebih mampu mengekspresikan hasratnya,[235] pengalamannya, dan imajinasinya melalui penulisan dengan cara yang berbeda dari aturan penulisan yang sudah ada.

Cixous melakukan reeksperimen dengan gayagaya sastra dan menemukan perbedaan antara *feminine writing* dan *masculine writing*. Menurutnya, cara menulis maskulin berakar pada alat vital lakilaki dan libidonya, yang dibungkus oleh falus. Cara menulis maskulin juga berkiblat pada dirinya sendiri, bahkan seluruh dunia dianggap berkiblat pada dirinya, apa yang dianggap penting dan bermakna bagi laki-laki. Dan karena alasan sosio-kultural penulisan maskulin dianggap superior dibandingkan dengan penulisan feminin. Meski tentu saja tidak semua penulis laki-laki dalam tulisannya berideologi palosentris, karya Genet, Kleist, dan Shakespeare dinilai lebih apresiatif terhadap perempuan.[236]

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa mempelajari budaya sebuah masyarakat salah satunya adalah melalui bahasa, dan gender adalah konstruk budaya.[237] Jika bahasa penulisan terindikasi patriarki, maka itu mempengaruhi cara pandang pembaca dan akhirya mempengaruhi budaya masyarakat.

Analisis Cixous tentang palosentris yang mengakibatkan budaya patriarki, yang dianalisis melalui pendekatan bahasa ini menarik bagi

234 Yuniarti, Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, *Wahana,* Vol. 1, No. 10, Ganjil, 2015/2016, p. 49-50.

235 Pluralitas sexual dalam pandangan Cixous ini penulis pahami sebagai karakter feminin dan maskulin yang idealnya dimiliki dalam setiap individu manusia.

236 Verena Andermatt Conley, *Modern Cultural Theoris: Helene Cixous*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 37.

237 Nur Arfiyah Febriani, Ekologi Berwawasan Gender, Bandung: Mizan, 2014; and Nancy K. Miller, *Subject to Change: Reading Feminist Writing,* New York: Columbia University Press, 1988.

penulis ketika mengkaitkannya dengan stereotipe tafsir patriarki yang ditulis para mufassir laki-laki. Penulis ingin menganalisis tentang apakah palosentris ini yang mengakibatkan mufassir laki-laki memberikan penjelasan yang bias gender dalam menafsirkan ayat al-Quran terkait relasi gender sehingga muncul strereotipe "tafsir patriarki"?

Salah satu contoh ayat yang sering dibahas dalam konsep relasi gender adalah Q.S. al-Nisa/4: 34 tentang kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga karena laki-laki memiliki kelebihan harta. Ironisnya alasan laki-laki menjadi pemimpin juga dikaitkan dengan penilaian kecerdasan intelektual laki-laki yang lebih dominan dibanding perempuan.

Febriani dalam salah satu pembahasan disertasinya membahas tentang potensi intelektual antara laki-laki dan perempuan. Temuannya berbeda pendapat dengan al-Asfahânī (W. 406 H), Fakhr al-Râzī (L. 544 H), al-Zamakhsharī (467-538 H), al-Qurṭūbī (W. 671), al-Biqâ'ī (809-885 H), al-Ṣabūnī (w. 1928 M), Hamka (1908-1981 M), Ṭabâṭabâ'ī (1321-1404 H), serta Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Muḥammad Rashīd Riḍâ (1865-1935 M) yang mengatakan bahwa potensi intelektual lebih dominan bagi laki-laki, dan potensi emosional lebih dominan bagi perempuan, oleh sebab itu laki-laki lebih potensial menjadi pemimpin.

Sebaliknya Febriani memiliki pandangan senada dengan Ibn 'Âdil al-Ḥanbalî (W. 880 H), al-Marâghî (L. 1881 M) Sachiko Murata (1992), Amina Wadud (1999), Zaitunah Subhan (1999), Nasaruddin Umar (2001), Simode de Beauvoir (2003), Musdah Mulia (2004) Muhammad Quraish Shihab (2005), Firdaus (2011) yang menyatakan bahwa perbedaan potensi intelektual dan emosional manusia tidak dibedakan berdasarkan perbedaan biologis/jenis kelamin. Pendapatnya juga didukung dengan penelitian empiris dari Louann Brizandine, yang menyatakan hal senada.[238]

Melihat model "feminis writing", yang dapat dipahami dari karya Cixous, karya para tokoh yang didukung Febriani di atas bisa dikategorikan dalam kategori "feminine writing", yaitu suatu model penulisan yang memberi informasi/pandangan yang obyektif tentang perempuan dan tidak diskriminatif.

238 Louann Brizandine, *The Female Brain,* New York: Morgan Road Books, 2006.

Selanjutnya, penulis juga menemukan karya tulis yang hasil risetnya menjelaskan bahwa tidak semua mufassir laki-laki terindikasi patriarki dalam penafsiran. Tafsir ini dapat menjadai model dari tafsir dengan *model gender writing* karena lebih responsif dan aprisiatif gender. Berikut penjelasannya dalam bentuk tabel:

No.	Mufasir dan Tafsirnya	Corak Tafsir	Penulis	Kesimpulan Penelitian
1	Muhammad Quraish Shihab: al-Misbah	al-Adab al-Ijtima'i	Anshori, Disertasi di UIN Jakarta (2006)	Berkeadilan gender
2	Laṭâ'if al-Isyârât: al-Qusyairi	al-Sufi	Norhidayat, Disertasi di UIN Jakarta (2017)	Berkeadilan Gender
3	Hasbi ash-Shiddieqie: An-Nur	al-Adab al-Ijtima'i	M. Amin, Disertasi di PTIQ Jakarta (2021)	Berkeadilan Gender
4	Abdurra'uf as-Singili: Turjuman al-Mustafid	al-Adab al-Ijtima'i	M. Amin, Disertasi di PTIQ Jakarta (2021)	Berkeadilan Gender

Tabel I
Tafsir Berkeadilan Gender

Dari tabel di atas dapat diketahui, 4 (empat) tafsir dengan corak *al-Adab al-Ijtimâ'i*/sosial kemasyarakatan yang diteliti justeru memberikan model penafsiran yang berpihak pada perempuan. Dari sini sebuah hipotesis muncul, apakah corak penafsiran juga mempengaruhi model penafsiran "feminine writing" atau "maascuiline writing"?

Lebih dari sekedar membuktikan bahwa tidak semua tafsir yang ditulis mufassir laki-laki terindikasi tafsir patriarkis, tulisan ini ingin sampai pada tawaran model penulisan yang ketiga yaitu menggagas model "Quranic gender writing", untuk menawarkan model penafsiran yang steril dari bias gender.

Model "Quranic gender writing" dalam penafsiran yang penulis gagas adalah model penafsiran yang mengandung beberapa unsur utama, yaitu: 1. Penafsiran bahasa yang komprehensif, 2. Dari segi konten hasil penafsiranya berkeadilan, menjunjung kesetaraan,

toleransi, respectif, apresiatif, kooperatif, koplementer dan peran yang seimbang antara laki-laki dan perempuan 3. Tidak bertentangan dengan ilmu empiris dan historis, 4. Beradaptasi dengan dinamika kehidupan masyarakat tanpa menyalahi ajaran agama.

Model penafsiran ini diharapkan dapat merubah paradigma tentang relasi gender agar perempuan dan laki-laki dapat sama-sama mengoptimlkan potensi diri masing-masing untuk mendukung kesuksesan peran domestik dan publik selama hidup di dunia dan amal shalih kelak untuk kebahagiaan hidup di akhirat.

Istilah "gender writing" belum banyak ditemukan sebagai sebuah istilah yang baku. Penulis hanya menemukan 3 (tiga) karya yang menyebutkan secara eksplisit kata "gender wrtinting" dalam sebuah judul, yaitu: 1. Karya Nusair yang berjudul: *Gender Writing: Representation of Arab Women in Postcolonial Literature*;[239] 2. Sri Rebeka J.A. Parhusip dan Berlin Sibarani menulis tentang "Gender Writing of Bataknese and Javanese Senior High School Students in Writing Arguments", [240]; dan 3. Karya Janet Lee Sulivan yang berjudul "No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievment Gap".[241] Ketiga karya ini belum menjelaskan secara definitif apa yang dimaksud dengan "gender writing" dan bagaimana modelnya dalam karya tulis.

Dari sini dapat dipahami bahwa kajian tentang "gender writing" masih sangat jarang didapatkan dan belum ditemukan model idealnya, baik dalam kajian literatur akademik ataupun dalam kajian tafsir al-Quran. "Quranic Gender Writing" yang dimaksud penulis dalam karya ini adalah: "Model tulisan yang mampu menghadirkan penafsiran/ penjelasan yang memberi efek pemahaman yang berkeadilan dan ramah gender".

Tulisan ini menawarkan istilah "Quranic Gender Writing" sebagai sebuah istilah baru yang dapat membuka wawasan gender yang berkeadilan. Untuk itulah proposal ini diajukan agar dapat

239 Lama Nusair, *Gender Writing: Representation of Arab Women in Postcolonial Literature*, Edinburgh: University of Edinburgh, 2005.

240 Sri Rebeka J.A. Parhusip dan Berlin Sibarani, Gender Writing of Bataknese and Javanese Senior High School Students in Writing Arguments, *GENRE*; Vol 10, No 4 (2021); Universitas Negeri Medan, 2021, p. 1.

241 Janet Lee Sulivan, "No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievment Gap", Disertation in Southeastern Bhaptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, 2012.

menjadi bahan pertimbangan bagi tim reviewer yang terhormat agar semoga dapat dilanjutkan.

B. Kajian Teoritis terkait Gender Writing

Penulis membagi kajian terdahulu yang relevan dalam penelitian ini menjadi 3 (tiga) kategori, yaitu:

1. Gender writing

Penulis mendapaatkan 3 (tiga) rujukan yang menyebut secara eksplisit istilah "gender writing". *Pertama* karya Lama Nuseir yang bicara tentang interpretasi posisi pascakolonial dan merepresentasikan perempuan Arab ke dunia Barat di tengah tradisi, agama, patriarki, dan (pasca) kolonialisme dalam novel. Novel yang ditulis bicara tentang representasi diri yang bertentangan dengan representasi mereka oleh orang lain. Nuseir menyatakan: "Apa yang saya harap telah saya sumbangkan untuk penelitian ini adalah pemahaman yang lebih baik tentang wanita Arab, budaya Arab, dan cara dominasi budaya dan gender telah beroperasi selama beberapa dekade. Menjadi seorang wanita Arab telah membantu saya untuk memahami dan berhubungan dengan banyak isu yang dibahas. Hal itu menyadarkan saya bahwa definisi universal yang dominan di Dunia Arab tentang 'baik' dan 'buruk', 'benar' atau 'salah' tidak pernah tepat. Itu juga menyadarkan saya bahwa dunia Arab perlu melakukan upaya serius untuk memahami diri sendiri, yang pada gilirannya akan memungkinkan mereka untuk berkomunikasi dengan orang lain. Saat ini, sulit untuk mengidentifikasi dan menemukan kebebasan seseorang di tempat kebingungan dan ambivalensi. Tetapi sangat mudah untuk merasakan batas-batas yang membatasi dan mencekik diri. Perjuangan membentang jauh melampaui yang layak ketika diarahkan melawan kolonialisme, patriarki, nilai-nilai sosial-keagamaan, dan segala sesuatu yang tertanam dalam ketiga institusi kuat ini. Menjadi seorang wanita Arab/Muslim hari ini berarti Anda berada di bawah hierarki dan perjuangan akan menimbulkan kerugian dan pengorbanan besar untuk didengar dan membawa perubahan. Namun, menyatakan bahwa wanita Arab/Muslim adalah individu yang dibebaskan dan bebas sama saja dengan mengklaim bahwa mereka ditindas dan dipinggirkan. Kedua klaim tersebut sepenuhnya menyangkal realitas untuk menyesuaikan dengan konteks tertentu.

Keadaan yang dialami wanita Arab saat ini jauh lebih kompleks untuk diringkas dalam beberapa kata. Namun demikian, perempuan, lebih dari sebelumnya, berfungsi sebagai ikon dan peserta dalam gerakan nasional dan politik dengan cara yang membatasi dan berpotensi membebaskan.[242]

Kedua, karya Parhusip dan Sibarani menggunakan teknik pengumpulan data dengan penugasan tertulis. Hasil penelitian mereka menunjukkan bahwa dalam menulis teks argumentatif, karakteristik gaya penulisan masing-masing jenis kelamin mahasiswa Batak dan Jawa berbeda. Ciri gaya penulisan siswa SMA Putra Batak kuat, meyakinkan, logis dan rasional. Sedangkan ciri-ciri gaya penulisan yang digunakan siswa SMA putri Batak dalam menulis teks argumentasi adalah emosional dan sentimental, kuat dan logis. Untuk siswa Jawa, ciri gaya tulisan yang digunakan laki-laki adalah kuat, logis, sentimental dan singkat, sedangkan ciri gaya tulisan yang digunakan perempuan adalah logis, singkat, sentimental dan konyol. Alasan yang menyebabkan perbedaan karakteristik gaya tulisan mereka adalah jenis kelamin dan budaya. Karya ini mengklasifikan "gender writing", masih pada perbedaan biologis antara pelajar laki-laki dan perempuan. Meski temuan ini sangat menarik dengan ditemukannya karakteristik tulisan dari siswa laki-laki dan perempuan.

Ketiga, dalam hasil riset disertasi karya Janet Lee Sulivan di katakan bahwa untuk total peserta, temuan penelitiannya menunjukkan tidak ada perubahan signifikan dalam menulis self-efficacy, persepsi/sikap, kinerja, atau prestasi laki-laki atau perempuan. Namun, hasil yang paling meyakinkan ditunjukkan pada tahun ajaran 2012. Laki-laki mendapat skor lebih tinggi dalam prestasi menulis daripada sebelumnya, dan lebih jauh lagi, untuk pertama kalinya, laki-laki mendapat skor lebih tinggi dalam prestasi menulis daripada perempuan, sebesar 1,29 persen.[243]

2. Gender and Language

Penelitian di bidang gender dan budaya dapat ditemukan di antaranya dalam karya Deming dan Gowen. Pada tahun 1989 keduanya

242 Lama Nusair, *Gender Writing: Representation of Arab Women*, p. 1.

243 Janet Lee Sulivan, "No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievment Gap", Disertation in Southeastern Bhaptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, 2012, p. xvii.

melakukan penelitian selama kuartal musim dingin di perguruan tinggi pinggiran kota untuk menguji hubungan antara jenis kelamin, proses penulisan, dan produk tertulis dari 33 penulis mahasiswa dasar laki-laki dan perempuan. Topik-topik diberikan secara acak dengan satu topik yang berkaitan dengan disiplin anak-anak dan topik lainnya tentang pentingnya persahabatan di sekolah. Siswa diwawancarai mengenai proses penulisan mereka dan preferensi topik. Enam puluh enam draf dianalisis panjang, waktu produksi, penggunaan kata ganti, dan contoh pemberian nasihat.

Hasil penelitian mengkonfirmasi pekerjaan peneliti sebelumnya dan menyumbangkan informasi baru. Penulis wanita dasar perguruan tinggi menggunakan lebih banyak kata ganti orang pertama daripada pria, dan kedua jenis kelamin menggunakan lebih sedikit kata ganti saat menulis esai yang luas. Laki-laki lebih sering menggunakan "kamu" di kedua draf, lebih sering menggunakannya dalam mode ekstensif. Perempuan menawarkan lebih banyak nasihat daripada laki-laki. Tanggapan wawancara menunjukkan preferensi yang sama untuk topik refleksif dan luas, dan skala kecemasan menulis menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan cukup cemas tentang menulis. Hasil penelitian ini menunjukkan pentingnya kepekaan terhadap kebutuhan dasar penulis karena banyak dari karakteristik mereka dapat dipengaruhi oleh variabel lain selain jenis kelamin.[244]

3. Gender dalam Perpektif al-Quran

Salah satu permasalahan yang hangat diperbincangan dalam kajian gender adalah tentang konsep kepemimpinan dalam Q.S. al-Nisa/4: 34. Perhatian para peneliti kajian gender dalam al-Quran berfokus pada kata "*qawâm*". Secara etimologis kata ini berarti *guardian* (4: 135), *those who are responsible for* (4: 34).[245] Dari sini dapat dipahami bahwa kata *qawâm* bukan berarti pemimpin tapi orang yang bertanggung jawab. Kata ini berbeda makna dengan kata *imâm,* yang memang berarti "leader, example, model".[246]

---

244 Deming, Mary P. dan Gowen, Sheryl. P. "Gender Influences on the Language Processes of Collage Basic Writers, *Community/Junior College*; Jan, 1990, Vol. 14, Issue 3, p. 177-187.

245 Elsaid M. Badawi,and Abdel Haleem, Muhammad. Arabic-English Dictionary of Quranic Usage, (Leiden, Boston: Brill, 2008, p. 785.

246 Elsaid M. Badawi,and Abdel Haleem, Muhammad. Arabic-English Dictionary of Quranic Usage, p. 49.

Menurut Musdah Mulia, dalam kerangka pengertian kata *qawâm*, laki-laki dituntut untuk memberikan perlindungan dan pengayoman terhadap perempuan karena adanya kelebihan yang bersifat materil, seperti kemampuan memberikan nafkah. Musdah Mulia, menekankan kelebihan yang dimiliki laki-laki dalam ayat ini, pada kelebihan materi yang dimiliki oleh laki-laki.[247]

Pendapat Musdah Mulia di atas, senada dengan Amina Wadud,[248] Yunahar Ilyas,[249] Nur Jannah Ismail,[250] Zaitunah Subhan,[251] dalam memahami ayat tentang kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga tersebut. Menurut mereka hal ini adalah karena, *pertama*: laki-laki memiliki kelebihan yang dianugerahkan kepada mereka. *Kedua,* laki-laki memiliki kewajiaban memberikan nafkah kepada keluarga. Karena di dalam al-Qur'an tidak dijelaskan kelebihan apa yang dimaksud bagi laki-laki, maka penafsiranpun dapat bervariatif. Mulai dari kelebihan laki-laki seputar fisik, intelektual dan agama.

Menariknya, al-Marâghî dan Ibn 'Âdil al-Ḥanbalî memberikan penjelasan yang senada dengan para tokoh di atas. Al-Marâghî dan al-Ḥanbalî menjelaskan tentang kelebihan laki-laki dibanding perempuan adalah, karena laki-laki memiliki tanggung jawab dalam membina dan menjaga rumah tangga serta memberikan nafkah kepada anak isterinya. Kewajiban ini tidak berlaku bagi perempuan. Demikian dengan hak waris laki-laki yang lebih banyak dibanding

247 Lihat: Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan,* 165-166. Menariknya, Musdah Mulia menyatakan peran sebagai pemimpin dalam rumah tangga adalah suatu yang tidak baku atau fungsional, tergantung pada kualitas dari suami dan isteri dalam rumah tangga. Jika perempuan memiliki kapabilitas yang mumpuni dan mandiri, peran sebagai pemimpin bisa saja beralih kepada perempuan. Selain itu Musdah juga menegaskan, konteks ayat yang berbicara pada tatanan relasi suami istri dalam ruang domestik rumah tangga pada ayat ini, tidak dapat digeneralisir sampai kepada tatanan publik, sebagaimana pendapat Asghar Ali Engineer, Riffat Hasan, Fazlul Rahman dan Amina Wadud Muhsin yang melegitimasi argumentasinya.

248 Amina Wadud Muhsin, *Quran and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992).

249 Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir", *Jurnal Kajian Islam al-Insan,* No. 3, Vol. 2, 2006.

250 Nur Jannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), p. 272-273.

251 Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian* (Yogyakarta: LKiS,1999), Ist edition, p. 102-103, and 175.

perempuan, karena laki-laki sekali lagi wajib memberikan nafkah kepada keluarganya.[252]

Jadi menurut keduanya, kelebihan yang dimiliki laki-laki dalam ayat ini, adalah dalam hal memberikan nafkah bagi anak isterinya dan hak waris laki-laki yang satu berbanding dua dengan perempuan, bukan pada kelebihan akal/intelektual laki-laki dibanding perempuan.

C. Kajian Teoritis tentang Gender, Feminine Writing dan Masculine Writing

1. Konsep Gender

Konsep gender perlu dipertegas makna yang dimaksud dalam paper ini. Ini karena ada perbedaan mendasar antara kata sex dan gender yang masih sering disalahpahami masyarakat. Menurut Valerie, ada perbedaan mendasar antara sex dan gender, yaitu: *sex is a biological determination. Gender is not static or innate but acquires socially and culturally constructed meaning over time."*[253] Hal senada diungkapkan oleh Donna R Runnals yang menyatakan bahwa: "*Sex refers to biological identity whereas gender refers to culturally ascribed identity.*[254] Gender menurut Sussman *describes the expectations or definition established by society for behavior by persons of a specific sex.*[255]

---

252 al-Marâghî, Aḥmad Muṣṭafâ, *Tafsîr al-Marâghî,* juz. II, 205-206. Lihat juga: Ibn Ḥafṣ 'Umar Ibn 'Alî Ibn 'Âdil al-Dimashqî al-Ḥanbalî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb* (Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyyah, 1998 M), juz. VI, p. 359.

253 Lihat: Valerie Oosterveld, *Gender*. http://HLSHRJ@law.harvard.edu. Diakses *pada tanggal 3 Mei 2009.*

254 Donna R Runnals, *Gender Concept in Female Identity Development* dalam: *Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity,* Ed. M. Atho Mudzhar (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002), cet. I, p. 95.
Demikian dengan Anshori, mengartikan gender sebagai, "Kedudukan laki-laki dan perempuan ditinjau dari segi sosial budaya, ekonomi, politik dan kebijakan suatu Negara, bukan dari segi jenis kelamin atau ajaran agama. Seks dan gender tentu tidak sama, karena seks adalah ketentuan Allah yang tidak bisa diubah karena sudah merupakan kodrat, sedangkan gender dibuat oleh kesepakatan masyarakat setempat yang sewaktu-waktu akan berubah". Lihat: Anshori, "Penafsiran Ayat-Ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah" (Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006), p. 82.

255 Herbert Sussman, Masculine identiites, The History and meanings of manliness, London: Praeger, 2012, p. 1.

Istibsyaroh membuat tabel klasifikasi perbedaan antara jenis kelamin (seks) dan gender:[256]

Jenis kelamin (seks)	Gender
a. Jenis kelamin bersifat alamiah	a. Gender bersifat sosial budaya dan merupakan buatan manusia.
b. Jenis kelamin bersifat biologis. Ia merujuk pada perbedaan yang nyata dari alat kelamin dan perbedaan terkait dalam fungsi kelahiran	b. Gender bersifat sosial budaya, dan merujuk kepada tanggung jawab, peran, pola prilaku, kualitas-kualitas, dan lain-lain yang bersifat maskulin dan feminin.
c. Jenis kelamin bersifat tetap, ia akan sama di mana saja	c. Gender bersifat tidak tetap, ia berubah dari waktu ke waktu, dari suatu kebudayaan ke kebudayaan lainnya, bahkan dari satu keluarga ke kekuarga lainnya.
d. Jenis kelamin tidak dapat diubah	d. Gender dapat diubah.

Tabel II

Perbedaan Jenis Kelamin dan Gender

Musdah Mulia menyatakan bahwa, "gender adalah seperangkat sikap, peran dan tanggung jawab, fungsi, hak dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia itu tumbuh dan dibesarkan."[257] Artinya, gender adalah suatu konsep yang mengacu pada peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial yang dapat diubah sesuai dengan perubahan zaman."[258]

Selain itu, Nasaruddin Umar menyatakan, bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Gender dalam arti ini mendefinisikan laki-laki dan perempuan dari sudut non-biologis.[259] Dari ungkapan Nasaruddin Umar ini dapat

256 Istibsyarah, *Hak-Hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir al-Sya'rawi* (Jakarta: Teraju, 2004), cet. I, p. 60.

257 Siti Musdah Mulia, et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam* (Jakarta: LKAJ, 2003), cet. II, p. viii.

258 Siti Musdah Mulia, et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, p. ix.

259 Nasaruddin Umar, Argumen Kesetaraan Gender, p. 33-35.

dipahami bahwa, gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin.[260]

Penulis cenderung pada pengertian yang lebih komprehensif seperti ungkapan Musdah Mulia, yang menambahkan pengertian gender dengan pembedaan karakter seseorang (sikap). Karena dari pembedaan karakter feminin dan maskulin dalam diri seseorang ini, pada akhirnya akan sangat menentukan kepribadian dan kecenderungan seseorang dalam mengambil peran dan tanggung jawabnya dalam struktur sosialnya. Hal ini dapat menjawab kritikan Cixous terhadap palosentris sebagaimana diungkap di awal.

2. Feminine writing

Cixous menyarankan model feminine writing berbeda dengan masculine writing. Feminine writing harus menjauhi ungkapan kata yang mengandung unsur dominatif sebagaimana tulisan laki-laki. Feminine writing berangkat dari pengalaman perempuan, penulisan tentang tubuhnya.

Di sini, Cixous masih membagi jenis penulisan kepada perbedaan secara biologis bagi penulis laki-laki dan perempuan, bukan pada makna seseorang yang memiliki perhatian pada pemikiran terkait perempuan. Klasifikasi ini berbeda dengan Greta Gaard yang memaknai ecofeminist "*as someone who is committed to feminism and ecology*".[261] Artinya, siapapun orang yang memiliki atensi dan komitmen terhadap pemikiran feminisme dan lingkungan, laki-laki atau perempuan. Makna ini penting untuk mengatakan bahwa tidak ada keberpihakan bagi seorang penulis laki-laki dan perempuan dalam menulis karya tentang feminisme dan maskulinisme, sehingga karya tulis yang dihasilkan dapat lebih obyektif dan berkeadilan gender.

Namun demikian, model feminine writing yang dipahami dalam karya Cixous tentu sangat menarik dan menginspirasi banyak penulis untuk membahas pemikirannya. Menurut Yuniarti dalam tulisannya misalnya, Cixous mengemukakan tema yang berbeda dengan tema pada penulisan karya sastra konvensional, khususnya oleh penulis perempuan. Cixous menyampaikan tema dalam karyanya lewat gaya bahasa yang ia pakai, antara lain, gaya bahasa

260 Nasarudin Umar, Argumen Kesetaraan Gender, p. 1.

261 Greta Gaard, *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens.* Philadelphia: Temple University Press. 1998.

klimaks, paralelisme, antitetis, repetisi, gaya bahasa retoris (erotesis atau pertanyaan retoris, hiperbol, paradoks), dan gaya bahasa kiasan (simile, metafora, satire, sarkasme). Cixous mencoba meruntuhkan subordinasi perempuan lewat bahasa, khususnya dalam teks sastra, antara lain, dengan memakai kata ganti persona pertama (akuan) dan ketiga (diaan).[262]

Model feminine writing menurut Cixous terdiri dari dua tahap. *Pertama,* perempuan lebih dekat dengan ekonomi feminin dibandingkan lakilaki, sehingga penulisan perempuan berpotensi untuk mengelakkan dan mengubah struktur yang sudah ada, antara lain melalui penulisan yang memasukkan pengalaman perempuan. Cixous menekankan bahwa penulisan tentang irama dan pengucapan melalui tubuh perempuan (ibu) yang terus mempengaruhi diri seseorang hingga dewasa menyediakan satu jaringan ke tahap prasimbolik yang menyatukan antara *self* dan *m(other)* . Hal ini akan mempengaruhi hubungan subjek dengan bahasa, *the other*, diri laki-laki, dan dunia.

Pada tahap *kedua*, karena posisi subjek feminin menolak mengambil atau menghapuskan perbedaan *other* supaya mengonstruksi *the self* dalam posisi (maskulin) yang lebih unggul, Cixous menyarankan bahwa penulisan feminin akan membawa bentuk alternatif eksistensi dalam hubungan, persepsi, dan ekspresi. Pada akhirnya, penulisan feminin akan menghapuskan logika biner yang membentuk sistem yang sudah ada dan akan menciptakan kerangka kerja untuk "bahasa" baru dan budaya baru karena penulisan feminin akan menandai perubahan iklim sosial dan politik untuk berubah dari dasar kemapanan patriarkhi dan kapitalis.[263]

Cixous menolak cara penulisan maskulin yang memiliki hierarki oposisi biner dan selalu menempatkan perempuan pada term negatif, pasif, inferior, objek, *the other*, sementara lakilaki pada term positif, aktif, superior, subjek, *the self*. Perempuan eksis di dunia yang telah didefinisikan oleh lakilaki atau yang telah dipikirkan oleh lakilaki, sementara segala sesuatu tantang perempuan tidak pernah terpikirkan atau di luar pikiran. Oleh karena itu, Cixous menawarkan cara penulisan baru (dari batasan feminin) yang berbeda dengan cara penulisan yang sudah ada (dari batasan maskulin). Perempuan

262 Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis,...p. 58.
263 Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, ... p. 47.

harus bisa menuliskan tentang pengalamannya, hasratnya dan kesenangannya tanpa masuk dalam aturan simbolis ciptaan lakilaki.

Contoh penulisan dengan gaya feminine writing dapat ditemukan dalam sebuah buku berjudul *Writing on the Body*, dengan Catie Conboy sebagai editornya. Buku ini membahas beberapa tema tentang fungsi biologis perempuan yang tidak dapat digantikan laki-laki tapi justeru dianggap kelemahan bagi perempuan.[264]

Megan Matchinske menceritakan tentang Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle pertama, yang mengalami krisis hati nurani saat mengemban tugas istananya di Oxford pada tahun-tahun awal Perang Saudara Inggris. Perlakuan merendahkan/*underestimate* yang dihadapinya dari keluarganya sendiri membuatnya menjadi tidak percaya diri, dia lebih memilih dianggap bodoh daripada dianggap kasar atau nakal. Tulisan ini menggambarkan betapa tidak mudah bagi perempuan (bahkan dari kalangan bangsawan) meski telah diberikan kesempatan, perempuan masih harus menghadapi stereotipe yang membuat perempuan menjadi tidak percaya diri. Secara garis besar, buku ini membahas tentang perlawanan dan reformasi dalam format narasi, membingkai identitas resusant di kontra-reformasi Inggris, moralitas legislatif di pasar pernikahan, pembentukan gender dalam tulisan apokaliptik Inggris, dan diakhiri dengan pembahasan tentang koneksi, kualifikasi, dan agenda reformasi.[265]

Sanela Smolovic Jones menulis tentang solidaritas feminis, setelah konsepsi awal dan idealis tentang persaudaraan yang mencakup segalanya, telah disibukkan dengan pemahaman dan teori perbedaan antara perempuan. Kajian ini mengembangkan pemahaman tentang solidaritas sebagai perwujudan agonisme, di mana perbedaan dan kontes dialami dan dinegosiasikan melalui tubuh. Perbedaan dan kontes dibingkai ulang dalam proyek solidaritas feminis sebagai sumber daya, bukan penghambat, menghasilkan agensi kolektif. Ini dilakukan melalui etnografi gerakan protes di Montenegro, yang menyatukan berbagai kelompok perempuan, dan membawa data mereka ke dalam percakapan

264 Catie Conboy dkk, *Writing on the Body*, Female Ombodiment and Feminist Theory, New York: Columbia University, 1997.

265 Megan Matchinske, *Writing, gender and state in early modern England Identity formation and the female subject*, New York: Cambridge University Press, 1998.

dengan teori-teori praktik demokrasi agonistik dan mewujudkan performativitas. Solidaritas agonistik yang terkandung diteorikan sebagai upaya partisipatif dan inklusif yang didorong oleh pertemuan konfliktual, yang dibentuk melalui tubuh, bahasa, dan citra visual dari perakitan dan artikulasi subjek. Penjelasan tentang solidaritas yang disajikan melalui tiga dimensi, yang masing-masing mewakili penekanan berbeda pada pengalaman indrawi: 1. Mengekspos, yaitu membuat setiap individu terbuka terhadap kesulitan orang lain, memungkinkan aliansi antara sekutu; 2. Mengutip, yaitu memanfaatkan sumber daya simbolis orang lain dan secara terbuka menegaskannya; 3. Menetap, yaitu untuk membantu mengatasi kekurangan orang lain, memungkinkan aliansi untuk tumbuh dan bertahan.[266]

Dubravko Jurcovic dan Gordon A. Walker menyelidiki hubungan antara konflik peran gender maskulin dan faktor stres, di satu sisi, dan orientasi keagamaan dan kesejahteraan spiritual, di sisi lain, dengan menggunakan sampel pria Australia. Peserta dipisahkan menjadi dua kelompok berdasarkan tingkat religiusitas yang dilaporkan sendiri. Ada 73 peserta dalam kelompok agama (yang menggambarkan diri mereka sebagai "agak," "sangat," atau "sangat religius") dan 70 peserta dalam kelompok non-agama (yang mengidentifikasi diri mereka sebagai "tidak sama sekali" atau " tidak terlalu religius"). Semua peserta menyelesaikan lembar informasi pribadi dan empat kuesioner: Skala Konflik Peran Gender, Skala Stres Peran Gender, Skala Orientasi Religius Intrinsik-Ekstrinsik, dan Skala Kesejahteraan Spiritual. Seperti yang diperkirakan, pria nonreligius menunjukkan tingkat konflik dan stres peran gender maskulin yang lebih tinggi daripada pria religius. Analisis korelasi kanonik terpisah untuk kedua kelompok mengungkapkan hubungan yang signifikan antara langkah-langkah yang menilai konflik dan stres peran gender maskulin dan mereka yang menilai religiusitas dan kesejahteraan spiritual. Keterbatasan dan arahan untuk penelitian tambahan tentang agama dan kesejahteraan psikologis laki-laki serta implikasi praktiknya.[267]

---

266 Sanela Smolovic Jones, Feminist solidarity building as embodied agonism: An ethnographic account of a protest movement, *Wiley,* 2020, p. 917.

267 Dubravko Jurcovic and Gordon A. Walker Examining Masculie Gender Role-Conflict and Stress in Relation to Religious Orientation and Spiritual Well-Being in Australian Man, *The Journal Men's Studies,* vol. 14, no. 1, 2006, p. 27.

Karya Carol J. Adam juga menarik karena meneliti implikasi historis, gender, ras, dan kelas dari budaya memakan daging. Adam membuat hubungan antara praktik penyembelihan/pemakan hewan dan dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam budaya patriarki. Buku ini membela hak asasi perempuan dan hewan yang selama ini dieksploitasi.[268]

3. Masculine writing

Masculine writing masih sulit ditemukan definisinya. Namun dari beberapa karya dengan gaya maskulin, dapat dipahami bahwa masculine writing adalah gaya penulisan yang cenderung patriarkis dan mendeskriditkan perempuan, baik itu dari segi redaksi, simbol ataupun penegasan hirarki. Hal ini sebagaimana Cixous yang mengkritik aturan simbolik dalam tulisan yang menurutnya meliputi tiga aspek, yaitu logosentrisme (bahasa rasional), phallosentrisme (cara berpikir lakilaki) dan pemikiran dikotomis yang memiliki hierarki yang oposisi biner.

Karakteristik masculine writing juga dapat diindikasikan dari tulisan terkait politik seksual. Dimana menurut Ioana Baciu politik seksual mengubah dinamika pemahaman dari karakter "korban patriarki menjadi monster" yang memberdayakan dirinya melalui peniruan kekuatan laki-laki".[269]

Beberapa contoh dalam model masculine writing dapat dilihat di antaranya dari karya Candida Yates yang memberikan pemahaman baru tentang hubungan antara maskulinitas dan kecemburuan pria. Fokusnya adalah representasi kecemburuan dalam sinema kontemporer sebagai penanda hubungan antara maskulinitas, fantasi, dan perubahan budaya. Kecemburuan telah memainkan peran kunci dalam pembentukan identitas maskulin dan memberikan fokus yang berguna untuk mengeksplorasi ketegangan dan kontradiksi maskulinitas Barat, dalam medan budaya modern akhir yang terus berubah dan tidak pasti. Secara historis, kecemburuan laki-laki dan hubungannya dengan pembentukan laki-laki dan maskulinitas tetap kurang diteliti dalam studi budaya dan psikososial. Perdebatan utama

268 Carol J. Adam, *Sexual politics of meat A feminist Vegetarian Critical Theory*, New York: Continuum, 2010.

269 Ioana Baciu, Writing is Masculine, Gossip is Feminine: American Myths in Sherlys Jakcson's "The Posibility of Evil", *Buletinul Institului Politechnic Din Iasi,* vol. 67, (71), no. 1-2, 2021, p. 39.

seputar kecemburuan cenderung terungkap dengan mengacu pada psikologi atau sosiologi.[270]

Selanjutnya karya Robert Lang. Dalam bukunya Lang menyatakan bahwa sebagai sesorang yang yang terlahir sebagai laki-laki pasti pada suatu saat di awal kehidupannya mulai mencari tahu apa artinya menjadi laki-laki. Meskipun laki-laki diinskripsikan dalam budaya sejak lahir, dan ada pertanyaan tentang peran yang dimainkan oleh genetika dan biologi, ada perasaan di mana laki-laki juga membuat pilihan tentang bagaimana bertahan dengan kejantanannya. Untuk salah satu persyaratan pertama disosialisasikan, laki-laki secara sadar dan tidak sadar mempelajari kode maskulinitas yang tersedia baginya dengan mengamati Ibu dan Ayah, saudara laki-laki dan perempuan, teman, orang asing di jalan, guru, iklan majalah, televisi, film, dan sebagainya.[271]

Keresahan laki-laki tentang strereotipe yang melekat padanya juga membutuhkan perhatian para peneliti. Hal ini diungkapkan S. H. Clark yang menyatakan bahwa laki-laki telah membaca teks misoginis dengan penuh arti, penuh perhatian, dan hormat, dan setidaknya kita harus berhenti sejenak sebelum mengejek dan mencela hubungan itu. Kekuatan mereka telah didaftarkan secara miring, dengan berbagai strategi eufemisme dan redefinisi. Tetapi jarang seorang penulis dikeluarkan dari kanon karena alasan ini. Tradisi sindiran anti-feminis terbuka (Marston hingga Oldham) mungkin lebih tertutup daripada kebanyakan, tetapi jika seseorang mempertimbangkan penulis lain yang mungkin pantas dimasukkan dalam buku ini—Langland, Wyatt, Spenser, Milton, Swift, Prior, Coleridge, Byron, Keats, Rossetti, Browning, Hardy, Meredith, Lawrence, Yeats, Dylan Thomas, Hill, dan Hughes menjadi yang paling jelas dan semakin masuk akal untuk mengidentifikasi idiom misogini dengan tradisi puisi Inggris itu sendiri. Bagi pembaca laki-laki, teks-teks ini mewakili, seperti yang tertulis dalam prasasti, Seribu gambar kotor/yang membentuk jiwamu.[272]

Dari beberapa pembahasan di atas dapat diketahui bahwa pembahasan tentang masculine writing juga sangat atraktif. Di

270 Candida Yates, *Masculine Jealousy and Contemporary Cinema,* New York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1.

271 Robert Lang, *Masculine Interest, Homeerotics in Hollywood Films*, New York: Columbia University Press, 1957, p. 11.

272 S. H Clark, *The Poetry of Masculine Desire,* New York: Routledge, 1994, p. 1-2.

mana laki-laki juga memiliki rasa keresahan tentang stereotipe yang dimiliki, cemburu dan beradaptasi dengan budaya yang juga belum tentu sesuai dengan keinginannya namun terpaksa dilakukan untuk menunjukkan eksistensi dirinya.

Dari beberapa pembahasan di atas dan beberapa referensi yang menjadi rujukan dalam proposal ini, penulis mengajukan beberapa hipotesis, yaitu:

1. Tidak semua karya mufasir laki-laki terindikasi tafsir patriarki.
2. Corak penafsiran mempengaruhi produk penafsiran.
3. Background budaya tidak sepenuhnya mempengaruhi hasil penafsiran.
4. Karya tulis laki-laki lebih tegas dan cenderung menjustifikasi kekuasaan.
5. Karya tulis perempuan lebih santun dan bijaksana.
6. Stereotipe laki-laki membebani mental dan aktivitas domestik dan publiknya.
7. Gaya penafsiran peneliti al-Quran perempuan lebih bijaksana dan akomodatif.
8. "Quranic Gender writing" potensial untuk mengakomodir keresahan laki-laki dan perempuan tentang stereotipe masing-masing mengenai upaya rekonsiderasi dari hasil penafsiran teks al-Quran.

D. Metode Penafsiran

Metode penafsiran yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah metode tafsir *maudu'î* dan muqaran.[273] Metode tafsir maudu'i/

273 Secara semantik, *al-tafsir al-maudû'î* berarti tafsir tematis. Yaitu: menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama. Lihat: 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mauḍû'iyyah: Dirâsah Manhajiyyah Mauḍû'iyyah* (Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, t.th.), p. 43-44.
Metode ini mempunyai dua bentuk. 1) Tafsir yang membahas satu surah al-Qur'an secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskannya maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan ayat yang lain, dan atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah lain. Dengan metode ini surah tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, betul-betul cermat, teliti dan sempurna. 2) Tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan di bawah satu bahasan tema tertentu. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulûm Al-Qur'ân* (Jakarta:

tematik dipilih karena dapat digunakan sebagai penggali konsep relasi gender dalam al-Qur'an secara lebih komprehensif. Menurut al-Farmawî, metode ini memiliki beberapa keistimewaan, yaitu:

1. Metode ini menghimpun semua ayat yang memiliki kesamaan tema. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu, metode ini juga-dalam beberapa hal- sama dengan *tafsîr bi al-ma'thûr,* sehingga lebih mendekati kebenaran dan jauh dari kekeliruan.
2. Peneliti dapat melihat keterkaitan antar ayat yang memiliki kesamaan tema. Oleh karena itu, metode ini dapat menangkap makna, petunjuk, keindahan dan kefasihan al-Qur'an.
3. Peneliti dapat menangkap ide al-Qur'an yang sempurna dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema.
4. Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antar ayat al-Qur'an yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak tertentu yang memiliki maksud jelek, dan dapat menghilangkan kesan permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan.
5. Metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mengharuskan kita merumuskan hukum-hukum universal yang bersumber dari al-Qur'an bagi seluruh Negara Islam.
6. Dengan metode ini, semua juru dakwah, baik yang professional dan amatiran, dapat menangkap seluruh tema-tema al-Qur'an. Metode inipun memungkinkan mereka untuk sampai pada hukum-hukum Allah dengan cara yang jelas dan mendalam, serta memastikan kita untuk menyingkap rahasia dan kemuskilan al-Qur'an sehingga hati dan akal kita merasa puas terhadap aturan-aturan yang telah diterapkanNya kepada kita.
7. Metode ini dapat membantu para pelajar secara umum untuk sampai pada petunjuk Al-Qur'an tanpa harus merasa lelah dan bertele-tele menyimak uraian kitab-kitab tafsir yang beragam itu. [274]

Menurut Muhammad Quraish Shihab, dengan metode ini mufasir berusaha mengkoleksi ayat-ayat al-Qur'an yang bertebaran di beberapa surat dan mengkaitkannya dengan satu tema yang telah ditentukan. Selanjutnya mufasir melakukan analisis terhadap

Pustaka Firdaus, 2001), 3rd edition, p. 192-193.

274 Lihat: 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mauḍû'iyyah: Dirâsah Manhajiyyah Mauḍû'iyyah*, p. 55-57.

kandungan ayat-ayat tersebut sehingga tercipta satu kesatuan yang utuh. Metode ini pertama kali digagas oleh Aḥmad Sayyid al-Kûmî, ketua jurusan tafsir Universitas al-Azhar sampai tahun 1981. Namun langkah-langkah operasional metode ini secara gamblang dikemukakan oleh ʻAbd al- Ḥayy al-Farmâwî dalam bukunya *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mauḍû'î* (1977).[275]

Prosedur penafsiran al-Qur'an dengan metode tematik dalam format dan prosedur yang diperkenalkan oleh Aḥmad Sa'îd al-Kumî, menggunakan prosedur sebagai berikut:

1. Menentukan bahasan al-Qur'an yang akan diteliti secara tematik.
2. Melacak dan mengkoleksi ayat-ayat sesuai topik yang diangkat.
3. Menata ayat-ayat tersebut secara kronologis (sebab turunnya), mendahulukan ayat makiyah dari madaniyah dan disertai pengetahuan tentang latar belakang turunnya ayat.
4. Mengetahui korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut.
5. Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis (*outline*)
6. Melengkapi bahasan dengan hadis-hadis terkait.

Bahasan metode *mauḍû'î*/tematik lazimnya menyangkut masalah-masalah kekinian yang menjadi persoalan mendesak umat, oleh karena itu upaya kontekstualisasi pesan al-Qur'an menjadi sangat penting,[276] termasuk pada masalah ketimpangan relasi gender.

Selain menggunakan metode *mauḍû'î*, untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dapat dipandang "steril" dari bias gender,

---

275 Menafsirkan al-Qur'an dengan metode ini juga seperti yang pernah dilakukan oleh Amîn Khûlî (w.1966) dan isterinya Bint al-Shâṭi' dalam menafsirkan al-Qur'an melalui pendekatan bahasa dan sastra. Selain itu, upaya kontekstualisasi pesan al-Qur'an juga dilakukan oleh Fazlur Rahman, yang memandang latar belakang ayat dan kondisi sosial yang melingkupi masyarakat Mekah ketika al-Qur'an diturunkan sebagai sesuatu yang sangat membantu dalam pemahaman pesan al-Qur'an dan sarana dalam menemukan prinsip-prinsip umum yang sangat bermanfaat dalam mengentaskan persoalan umat Islam kontemporer. Lihat: Muhammad Quraish Shihab dalam kata pengantar buku karangan: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman* (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), cet. I. Lihat juga: Aḥmad Sa'îd al-Kumi, *al-Tafsîr al-mauḍû'î*. Lihat juga: Abd al-Ḥayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mauḍû'iyyah: Dirâsah Manhajiyyah Mauḍû'iyyah*, p. 51.

276 Ziyâd Khalîl Muḥammad al-Daghâmain, *Manhajiyyah al-Baḥth fî al-Tafsîr al-Mauḍû'î li al-Qur'ân al-Karîm* (Amman: Dâr al-Bashîr, 1955), p. 18.

digunakan pula metode yang digunakan oleh Riffat Hasan yang mencoba menawarkan konstruksi metode baru yaitu: metode historis-kritis-kontekstual. Adapun cara kerja metode ini adalah, *pertama*: dengan memerikasa ketepatan makna kata/bahasa (*language accuracy*), yaitu dengan melihat terlebih dahulu secara kritis sejarah kata dan akar katanya sesuai dengan konteks pada waktu itu. Selanjutnya Riffat melihat dengan analisis semantik-nya (yang berkaiatan dengan arti kata), bagaimana konteks saat itu dan bagaimana kondisi sosio kulturalnya. *Kedua,* melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang telah ada. *Ketiga,* prinsip etis dengan didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari *Justice of God.*[277]

Ketiga prinsip analisis tersebut dapat dielaborasi lebih lanjut, yaitu; *pertama* mencari makna kata yang sebenarnya dari konsep tertentu berdasarkan akar kata aslinya, kemudian meletakkan pengertian tersebut sesuai dengan konteks masyarakat waktu itu. Hal ini dimaksudkan untuk menguji konsep-konsep yang telah terderivasi**.** *Kedua,* mengansumsikan bahwa kandungan al-Qur'an sebenarnya merupakan satu jalinan pengertian yang saling menguatkan antara ayat satu dengan yang lainnya, sehingga mustahil isinya saling bertentangan. Bahkan pengertian-pengertian itu saling mengukuhkan dan membentuk satu sistem nilai yang utuh.[278] Hal ini dipakai Riffat Hasan untuk menilai seluruh sumber nilai lainnya. *Ketiga,* prinsip etik dijadikan sebagai verifikasi terhadap hasil penafsiran itu. Artinya suatu penafsiran baru dipandang sah dan benar jika sejalan dengan prinsip dan nilai-nilai keadilan (*value of justice*) dan sebaliknya penafsiran itu batal dengan sendirinya jika mengabaikan dan bertentangan

277 Lihat: Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Qur'an,* sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 11, 1990, 86-87. Lihat juga: Abdul Mustaqim, "Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis Pemikiran Riffat Hasan)" dalam: Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), Ist edition, p. 74.
Lihat juga tentang pendekatan gender dan sains sebagai pendukung pendekatan paper ini dalam: Peter Connoly, *Approaches to the Study of religion* (New York: Cassel, 1999), dan: William J. Goode, *Method in Social Research* (Columbia: Mcgraw-Hill Kogakusha Ltd: 1952).

278 Untuk itu, maka Ṣubḥi Ṣâlih, salah seorang pakar ilmu al-Qur'an mengintrodusir perlunya penerapan teori "*al-Qur'ân Yufassiru Ba'ḍuh ba'ḍan",* lihat: Ṣubḥi Ṣâlih, *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974), p. 299.

atau mengakibatkan penindasan dan bertentangan dengan prinsip keadilan.[279]

Lalu, tolak ukur kriteria keadilannya adalah: 1) tidak ada jenis kelamin yang tersubordinasi oleh yang lain, 2) tidak ada marginalisasi terhadap jenis kelamin dengan mengurangi atau menutup kesempatan, 3) Bebas dari *stereotype* yang sebenarnya hanya mitos, 4) tidak ada yang menanggung beban yang lebih berat dari yang lain.

Berikut dilampirkan peta konstruksi metodologi tafsir yang digunakan Riffat Hasan dalam menafsirkan ayat al-Qur'an.

Asumsi dasar	Al-Qur'an sangat adil memposisikan laki-laki dan perempuan. Kandungan al-Qur'an merupakan satu jalinan makna yang utuh.
Pendekatan	*Ideal approach* dan *empirical approach*
Metode	Historis-Kritis-Kontekstual
Kerangka Analisis	Memeriksa ketepatan makna (*language accuracy*), pengujian konsistensi filosofis terhadap penafsiran yang telah ada, prinsip etis sebagai verifikasi.

Tabel III

Peta Konstruksi Metodologi Tafsir Riffat Hasan

Penulis juga menggunakan metode tafsir *muqâran* untuk membandingkan pendapat para mufassir dan peneliti al-Quran dalam mengkaji model relasi gender. *Muqaran* adalah perbandingan, yaitu metode menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang ditulis oleh sejumlah mufasir, di mana para peneliti akan menghimpun sejumlah ayat-ayat al-Quran kemudian mengkaji penafsiran sejumlah mufassir mengenai ayat tersebut dari kitab-kitab tafsir karya mereka.[280] Ini penting digunakan agar dapat ditemukan model "Quranic gender writing", yang menjadi salah satu tujuan penelitian ini

279 Menurut Riffat, adanya anggapan bahwa Islam nampak diskriminatif atau misoginis terhadap perempuan disebabkan oleh asumsi-asumsi teologis yang keliru. Hal ini disebabkan oleh adanya penafsiran-penafsiran yang bias patriarki dan juga oleh pengaruh-pengaruh tradisi Yahudi Kristen yang masuk lewat hadis-hadis yang dikategorikan sebagai hadis berbau *isrâ'iliyât.* Lihat: Abdul Mustaqim, "Feminisme dalam Perspektif Riffat Hasan" (Tesis S2 Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga 1999), p. 60.

280 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mauḍû'iyyah,* p. 30. Lihat juga Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender,* p. 20-24.

Dengan ketiga metode di atas, gagasan "Quranic Gender Wrinting" yang telah dibahas ini bukan hanya menyajikan kajian yang bersifat deskriptif akan tetapi juga bersifat analisis, agar kajian ini dapat memberikan gambaran yang utuh tentang model relasi dalam perspektif al-Quran. Sehingga dengan ketiga metode yang menjadi pisau analisa ini, konsep relasi gender yang harmonis dalam perspektif al-Qur'an dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah, sebagai dasar argumen membangun model "gender writing" dalam kajian al-Quran.

E. Rangkuman

Stereotipe adalah aggapan negatif berdasar konsepsi mengenai sifat suatu golongan berdasarkan prasangka yang subjektif dan tidak tepat. Dalam kajian tafsir al-Qur'an terkait ayat-ayat yang terkesan misoginis/membenci wanita. Penafsiran ayat secara tekstual sangat berbahaya, dibutuhkan penafsiran ayat secara kontekstual agar dapat dipahami secara lebih komprehensif konteks ayat dan agar penafsiran yang diberikan dapat memberi pandangan yang dapat mereformulasi relasi gender yang harmonis seperti saat al-Quran diturunkan dan saat Nabi Muhammad memberikan apresiasi tertinggi bagi kaum Perempuan untuk dapat bersanding harmonis secara kooperatif dan komplementer dengan laki-laki.

Dalam menanggulangi stereotipe tafsir Patriarki, perlu diperkenalkan pula pemikiran mufasir yang moderat dalam memandang relasi gender yang harmonis. Ini karena dalam beberapa tafsir yang diungkap di atas, mufassir laki-laki juga terbukti menafsirkan ayat yang steril dari bias gender/aprisiatif gender.

Selanjutnya model "Quranic Gender Writing" yang digagas Nur Arfiyah Febriani ini, diharapkan dapat meminimalisir stereotip tafsir patriarki dan Islam sebagai agama yang mendukung budaya patriarki, dengan menampilkan karya yang ramah gender.

F. Tugas dan Diskusi

1. Jelaskan kajian teoritis dan kritik terhadap stereotipe tafsir patriarki!
2. Jelaskan mengapa timbul stereotipe tafsir patriarki dalam karya para mufassir dalam kitab tafsir karya mereka!

3. Bagaimana palosentris dapat mempengaruhi gaya penulisan dari para penulis laki-laki?
4. Bagaimana gagasan model "Quranic Gender Writing", dapat membantu merekonsiderasi tafsir patriarki?
5. Dalam tatanan aplikatif, strategi apa yang dapat dilakukan untuk membangun relasi gender yang harmonis melalui kajian al-Quran yang ramah gender?
6. Tawaran baru apa yang akan Anda berikan dalam menanggulangi stereotipe tafsir patriarki yang menjadikan Islam sebagai agama yang mendukung budaya patriarki?

G. Refernsi

'Âisyah Raḍia Allah 'anhâ, *Tafsîr Umm al-Mu'minîn,* yang dikumpulkan dan ditaḥqîq oleh: 'Abdullah 'Abd al-Su'ûd Badar, Qâhirah: Dâr Âlâm al-Kutub, 1996 M/1416 H.

'Abd al-Ḥayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mauḍû'iyyah: Dirâsah Manhajiyyah Mauḍû'iyyah*, Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, no year.

Adam, Carol J. *Sexual politics of meat A feminist Vegetarian Critical Theory*, New York: Continuum, 2010.

Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim *Tafsir al-Azhar,* Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000.

Anshori, "Penafsiran Ayat-Ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah" (Disertasi di Universitas Islam Negeri, (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.

Azra, Azyumardi. Amerika Serikat dan Islamophobia, dalam: *Resonansi Republika, 14 Maret 2019*. https://www.uinjkt.ac.id/id/amerika-serikat-dan-islamofobia/. Diakses pada tanggal 1 Juni 2020.

Baciu, Ioana Writing is Masculine, Gossip is Feminine: American Myths in Sherlys Jakcson's "The Posibility of Evil", *Buletinul Institului Politechnic Din Iasi,* vol. 67, (71), no. 1-2, 2021.

Badawi, Elsaid M. and Abdel Haleem, Muhammad. Arabic-English Dictionary of Quranic Usage, Leiden, Boston: Brill, 2008.

Brizandine, Louann, *The Female Brain,* New York: Morgan Road Books, 2006.

Cixous, Helene and Clement, Catherine, The Newly Born Woman, translated by Betsy Wing, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.

Clark, S. H. *The Poetry of Masculine Desire,* New York: Routledge, 1994.
Conboy, Catie. *Writing on the Body*, Female Ombodiment and Feminist Theory, New York: Columbia University, 1997.
Conley, Verena Andermatt. *Modern Cultural Theoris: Helene Cixous*, New York: Harvester Wheatsheaf, 1992.
Connoly, Peter *Approaches to the Study of religion,* New York: Cassel, 1999.
Deming, Mary P. dan Gowen, Sheryl. P. "Gender Influences on the Language Processes of Collage Basic Writers, *Community/Junior College*; Jan, 1990, Vol. 14, Issue 3.
al-Dimashqî, Abî al-Fidâ' al-Isma'îl Ibn 'Umar Ibn Kathîr *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm,* Beirût: Dâr al-Kutub Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.
Febriani, Nur Arfiyah. Ekologi Berwawasan Gender, Bandung: Mizan, 2014.
Gaard, Greta. *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens.* Philadelphia: Temple University Press. 1998.
Goode, William J. *Method in Social Research,* Columbia: Mcgraw-Hill Kogakusha Ltd: 1952.
al-Ḥanbalî, Ibn Ḥafṣ 'Umar Ibn 'Alî Ibn 'Âdil al-Dimashqî. *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb,* Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyyah, 1998 M.
Hassan, Riffat. *Feminisme dan al-Qur'an,* sebuah Percakapan dengan Riffat Hassan, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 11, 1990.
Hawwâ, Sa'îd *al-Asâs fî al-Tafsîr,* Cairo: Dâr al-Salâm, 1989.
Herbert Sussman, Masculine identiites, The History and meanings of manliness, London: Praeger, 2012.
https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/phallocentrism. Accessed in 24 Juni 2023.
https://www.oxfordreference.com. Accessed in 24 Juni 2023.
Ilyas, Yunahar. "Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir", *Jurnal Kajian Islam al-Insan,* No. 3, Vol. 2, 2006.
Ismail, Nur Jannah. *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* Yogyakarta: LKiS, 2003.
Istibsyarah, *Hak-Hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir al-Sya'rawi*, Jakarta: Teraju, 2004.
Jones, Sanela Smolovic. Feminist solidarity building as embodied agonism: An ethnographic account of a protest movement, *Wiley,* 2020.

Jurcovic, Dubravko, and Gordon A. Walker Examining Masculie Gender Role-Conflict and Stress in Relation to Religious Orientation and Spiritual Well-Being in Australian Man, *The Journal Men's Studies,* vol. 14, no. 1, 2006.

Lang, Robert. *Masculine Interest, Homeerotics in Hollywood Films*, New York: Columbia University Press, 1957.

al-Marâghî, 'Abd al-Râḍî Ḥasan, "al-Tarbiyah al-Bî'iyyah fî al-Islâm, *al-Wâ'î al-Islâmî*, no. 408 (Sha'ban 1420 H/November 1999).

Matchinske, Megan. *Writing, gender and state in early modern England Identity formation and the female subject*, New York: Cambridge University Press, 1998.

Miller, Nancy K. *Subject to Change: Reading Feminist Writing,* New York: Columbia University Press, 1988.

Muhsin, Amina Wadud *Quran and Woman,* Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.

Mulia, Siti Musdah et al., *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam,* Jakarta: LKAJ, 2003.

--------, *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan,* Bandung: Mizan, 2005, first edition.

Mustaqim, Abdul "Feminisme dalam Perspektif Riffat Hasan", Tesis S2 Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga 1999.

Mustaqim, Abdul. "Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis Pemikiran Riffat Hasan)" dalam: Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), Ist edition.

Norhidayat, *Citra Perempuan dalam Tafsir Sufi, Kajian Kitab Laṭâ'if al-Isyarât al-Qusyairi,* Jakarta Timur: Cakrawala Budaya, 2017.

Nusair, Lama. *Gender Writing: Representation of Arab Women in Postcolonial Literature*, Edinburgh: University of Edinburgh, 2005.

Oosterveld, Valerie *Gender*. http://HLSHRJ@law.harvard.edu. Diakses *pada tanggal 3 Mei 2009.*

Parhusip, J.A. Sri Rebeka and Sibarani, Berlin. Gender Writing of Bataknese and Javanese Senior High School Students in Writing Arguments, *GENRE*; Vol 10, No 4 (2021); Universitas Negeri Medan, 2021.

al-Raḥmân, 'Âisyah 'Abd *I'jâz al-Bayân li al-Qur'ân,* Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, 1990.

al-Ṣabûnî, ‘Ali Ibn al-Jamîl. *Ṣafwah al-Tafâsîr,* Madînah Naṣr: Dâr al-Ṣabûnî, 1417 H/1998M.

Riḍâ, Muḥammad Rashîd *Tafsîr al-Manâr,* Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999 M/1420 H.

Runnals, Donna R. *Gender Concept in Female Identity Development,* in: *Women in Indonesia Society: Access, Empowerment and Opportunity,* Ed. M. Atho Mudzhar Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002.

al-Sha‘râwî, Muḥammad Mutawalli. *Tafsîr al-Sha‘râwî,* Cairo: Idârah al-Kutub wa al-Maktabah, 1991 M/1411 H.

Ṣubḥi Ṣâlih, *Mabâḥith fî ‘Ulûm al-Qur’ân,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1974.

Sellers, Susan. in: *Hélene Cixous Reader*, London: Routledge, 1994.

Shihab, Muhammad Quraish *Tafsir al-Mishbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.

--------, dkk., *Sejarah dan Ulûm Al-Qur’ân,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, 3rd edition.

-------, in: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur’an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman,* Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, First edition.

Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian*, Yogyakarta: LKiS, 1999, Ist edition.

Sulivan, Janet Lee. “No Boy Left Behind The Impact of Boy Friendly Strategies on the Gender Writing Achievment Gap”, Disertation in Southeastern Bhaptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, 2012.

al-Ṭabarî, Muḥammad Ibn Jarîr. *Tafsîr al-Ṭabarî al-Musammâ Jâmi‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân,* Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.

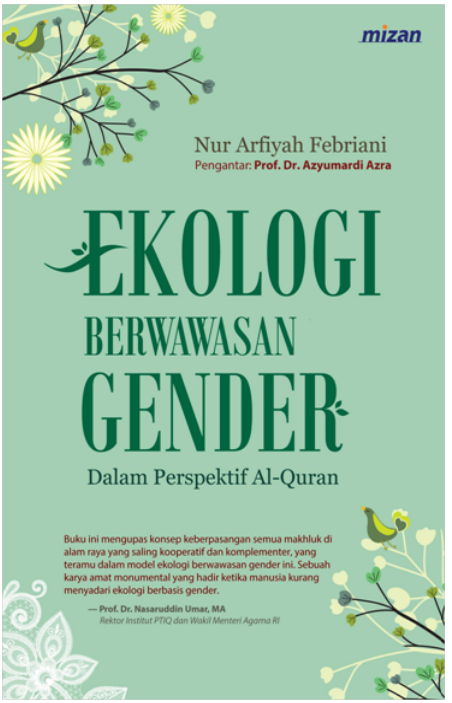
Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Quran,* Jakarta: Paramadina, 2001, 2nd edition.

Yates, Candida. *Masculine Jealousy and Contemporary Cinema,* New York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1.

Yuniarti, Bahasa Penulisan dalam Perspektif Feminis, *Wahana,* Vol. 1, No. 10, Ganjil, 2015/2016.

Ziyâd Khalîl Muḥammad al-Daghâmain, *Manhajiyyah al-Baḥth fî al-Tafsîr al-Mauḍû‘î li al-Qur’ân al-Karîm,* Amman: Dâr al-Bashîr, 1955.

PIMPINAN CABANG
MUSLIMAT NAHDLATUL ULAMA
KOTA BEKASI – JAWA BARAT



TENTANG PENULIS

Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. lahir di Bekasi 2 Februari, 1981. Buah cinta dari H. Murhain (alm) dan Hj. Siti Maryam Thaib (almh) adalah alumni dari TK Muslimat NU II Bekasi (1987), SDN I Pondok Ungu Bekasi (1993), MTs Attaqwa Bekasi (1996), MA Attaqwa Bekasi (1999), STAI Attaqwa Bekasi (2003), S2 Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Ciputat Jakarta (2007), dan S3 Pascasarjana UIN Jakarta 2011.

Nur Arfiyah Febriani pernah mempresentasikan makalahnya dalam beberapa kesempatan, baik di dalam dan luar negeri, di antaranya di UIN Jakarta (2015 dan 2018), IAIN Banten (2018), IAIN Surakarta (2018), STAI Al-Muhajirin Purwakarta (2019), AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia/2013) dan AICIS yang diadakan Kemenag-RI pada 2014 dan 2015, University of Western Sydney-Australia (2014), University of Auckland-New Zealand (2015), Leiden University-Belanda (2017), dan UII Malaysia-2018, serta KPJ Mesir (2011).

Alumni Pendidikan Kader Mufassir (PKM-2010) di bawah bimbingan Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab dan pakar tafsir dalam dan luar negeri ini juga aktif mempublikasikan karyanya dalam berbagai jurnal, seperti

Jurnal *Bimas Islam*, *Ying Yang* (STAIN Purwokerto), *Nurani* (IAIN Palembang), *Dialog* Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan, *Kanz Filosofia*, *Palastren* STAI Kudus, *Musawa* Jurnal Studi Gender dan Islam UIN Jogja, *Burhan* dan *Mumtaz* PTIQ, dll. Disertasi Nur Arfiyah Febriani dengan judul "Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an" diterbitkan penerbit Mizan Bandung pada 2014. Ia juga menjadi *reviewer* pada beberapa jurnal, seperti Jurnal *IBDA'* STAIN Purwokerto, *Studia Quranika* UNIDA-Gontor, *Tanzil*, dan *Al-Tadabbur* STAI al-Hidayah, Bogor.

Kegiatan kemasyarakatan Febriani di antaranya sebagai Dewan Pakar Muslimat NU Bekasi, pengisi materi Serambi Islami TVRI, Kajian Riyadus Shalihin MNC Muslim, serta dan narasumber berbagai majlis ta'lim. [ض]

Universitas PTIQ Jakarta

Teori-teori Tafsir

Alhamdulillah, buku berjudul "*Teori-teori Tafsir*" telah rampung di tangan pembaca. Teori tafsir adalah salah satu konsentrasi Ilmu al-Quråan dan Tafsir, buku ini bertujuan untuk mengkritisi perkembangan kajian teoritis kontemporer yang dibaca melalui kacamata tafsir, sehingga dapat diketahui bagaimana perspektif al-Quran mengenai perkembangan kajian teoritis tersebut.

Aspek-aspek yang dibahas dalam buku ini meliputi permasalahan seputar teori-teori kontemporer terkait relasi *gender,* lingkungan, teologi dan sufisme dalam perspektif al-Quråan. Dengan mempelajari perkembangan teoretis al-Quran seputar permasalahan kontemporer, kita akan memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai perkembangan teoretis al-Quran yang semakin progresif dari masa ke masa.

Buku ini dapat menginspirasi seseorang untuk berfikir kreatif, solutif dan inovatif dalam merespon problematika kontemporer. Dalam buku ini pembaca dilatih untuk memahami penafsiran al-Quran dengan mendalami 3 tujuan utama penafsiran, yaitu: *historical function* (agar dapat mengintegrasikan kajian tekstual dan kontekstual saat al-Quråan diturunkan), *meaning function* (memahami perkembangan makna kata al-Quran, dan *implicative function* (agar dapat diungkapkan implikasi penafsiran terhadap pembaca masa kini), sebagaimana diungkap oleh Jorge J. E Gracia dalam bukunya çA *Theory of Textuality, The Logic and Epistimelogyé.*

pi
publicabooks.ascasrya.or.id
publicainstitute@gmail.com
publicainstitute_jakarta
Penerbit Publica Institute Jakarta

BUKU STUDI AGAMA

ISBN 978-623-8541-20-1
9 786238 541201